مجموعه: رسائل شیخ انصاری (حجیة کتاب) و
رساله دیگر از رویه دزدی

۳۵

١٢١٩

مجموعه: رساله سلم السماوات و حجیة کتاب

رساله در ازدواج [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه محمد وآله المعصومين و
لعنة الله على اعدائهم اجمعين ونسأل الله الهداية الى الحق المبين اما بعد فهذه رسالة في حجية
الكتاب اعلم اولا انه لغة هنا بمعنى المكتوب وفي عرف المتشرعة غلب على القرآن وهو معروف
الحمد هنا لا يحتاج الى التعريف مع عدم خلو ما ذكروه من التعاريف عن المناقشات والمهم
للاصولي هو التعرض لاحواله التي لها دخل في حجيته وعدمها فههنا امور الاول في حجيته
الثاني في وقوع التحريف فيه وعدمه الثالث في تواتر القراءات السبع وعدمه اما الكلام في الاول
فيقع في مقامين الاول في اثبات اصل حجيته في مقابل الاخباريين من علمائنا رضوان الله
عليهم اجمعين الثاني في انه هل هو من الظنون الخاصة التي قام الدليل على حجيتها اما الكلام
في المقام الاول فنقول ذهب المجتهدون من اصحابنا شكر الله سعيهم الى حجيته نصا كان
او ظاهرا وخالف في ذلك الاخباريون رضوان الله عليهم فانكروا حجيته وهم بين من عمم
الانكار وبين من خصه بالظواهر دون النصوص والاولون منهم بين معلل له بتشابهه
كله وموجه له بكون المقصود من خطاباته افهام النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيرهم
ومستدل له بالاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي والدالة على اختصاص علمها بهم

مالكه محمد بن ... الطباطبائي

٢٧ جمادی الثانیه
١٣٣١

والائمة صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين والآخرون منهم بين الاخرين و ٢
محتج عليه بالآيات والاخبار المانعة عن العمل بالظن كل ذلك محكي عنهم والاظهر في المسألة
ما ذهب اليه المجتهدون وتحقيق ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان خطابات
الكتاب بل كل خطاب القي من حكيم الى مخاطب بل كل كلام تكلم به عاقل ينقسم بالنظر الى
ما يمكن ان يقصد منه لغة الى اقسام اربعة الاول لانه اما ان لا يحتمل غير معنى واحد او
يحتمل وعلى الثاني اما ان يكون الاحتمال راجحا او مرجوحا او مساويا والاول يسمى بالنص
والثاني بالظاهر والثالث بالمأول والرابع بالمجمل هذا ما ذهب اليه الاكثر في معنى هذه
الاقسام وتمام الكلام في محله وقد شاع بين الاصوليين تسمية الاولين محكما والاخيرين
متشابها واما المراد بالمحكم والمتشابه الواردين في الكتاب والسنة فالحق انه متشابه وما ذكرناه هو
اصطلاح الاصوليين واما المعنى اللغوي للمحكم فهو المتقن وهو مرادف للنص ظاهرا و
المتشابه ايضا مرادف للمجمل وللاخباريين ايضا فيهما اقوال وحكوا فيهما اخبارا مختلفة وكيف
كان فلا يهمنا الكلام نظرا الى ان القدر المتيقن هو ان المجمل والمأول مما اتفق على عدم جواز
العمل به جميع العلماء بل جميع العقلاء الا اذا كان هناك ما يوجب الاول الى المأول واما
الاولان اعني النص والظاهر فالمتبع فيهما الدليل فان دل على لزوم العمل بهما فيجب العمل سواء
سميناها بالمحكم او لا والا فلا كذلك لكن الظاهر من الاخباريين ان المحكم الغير المنسوخ من
النص وهو المتيقن ايضا من الاخبار على اختلافها ثم اذا ورد دليل على عدم جواز العمل
بالمتشابه فلا بد من صرف الهمة الى استعلام معناه فان تبين يعمل بمقتضاه والا فلا
يعمل به الا بما علم انه متشابه وهو المجمل والمأول فتأمل الثانية ان الخطاب لغة توجيه

٣ الكلام نحو الغير للافهام فالافهام معتبر في الخطاب الحقيقي ومقتضى ذلك انه اذا
خوطب جماعة بان قال الملك مثلا يا عبيدي افعلوا كذا ان يكون المقصود افهام الجميع
سواء سمع الكل ذلك الخطاب بلا واسطة او سمع بعضهم بعضا الا ان يدل دليل على
ذلك الثالث ان الناظر في كلام المستعمل له اما المتكلم منه قد يقطع بمراده وذلك فيما اذا
قطع باوضاع الفاظ ذلك الكلام وبانتفاء القرائن الصارفة عن الظواهر الحقيقية او
المجازية وقد لا يقطع بمراده اما لعدم القطع بالاوضاع واما لعدم القطع بانتفاء القرائن
والنزاع فيما نحن فيه ليس في صورة القطع لوجهين الاول ان الخطاب الذي يقطع بالمراد منه
لا ينبغي التامل في حجيته في حق كل من هو مكلف بمضمونه سواء كان مخاطبا ام لا وسواء
قصد بالخطاب افهامه ام لا بل يكفي في ذلك كونه مكلفا بمضمونه ولا يحتاج الى تفسير مفسر
لانه لا يفيده شيئا اذ لا اثر بعد القطع الثاني انه لا يوجد في الكتاب العزيز من الخطابات
المتعلقة بالاحكام الفرعية النظرية ما يوجب القطع فالتكلم فيه قليلة الفائدة بل عديمة
وكذا النزاع ليس في صورة حصول الظن من جهة الظن بالاوضاع فالظن بوجوب التيمم
بمطلق الصعيد من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا من جهة الظن بكون الصعيد في
اللغة مطلق وجه الارض مع فرض العلم بعدم القرينة الصارفة عن الحقيقة ليس محلا لهذا
النزاع بل لو نوزع فيه فانما ينازع فيه في مقام ان المعتبر في اثبات الاوضاع هو العلم او الظن
مطلقا من الظن فمطلق الظن او ظن خاص وعليه فاي ظن هو واما النزاع هنا فانما هو في
مقام ان الظاهر من حيث هو ظاهر حجة ام لا ولا يخفى ان اتصاف الكلام بالظهور ليس الا
باعتبار رجحان ما يفهم منه على غيره ومعلوم ان ذلك بعد الفراغ عن اثبات الاوضاع

٤ لان الكلام في هذا المقام بعد اثبات ان المعنى الفلاني ظاهر والا فلا معنى للكلام في حجيته
وهو ظاهر فحاصل النزاع هو ان الخطاب الكتابي المفروغ عن اثبات ظاهره اذا لم يقطع
المكلف بارادة ذلك الظاهر واحتمل ارادة خلافه هل هو حجة ام لا الرابع ان اصالة عدم
القرينة الصارفة عن الظهور المتعارف حقيقيا كان او مجازيا عند احتمالها مما اتفق عليها
العلماء بل العقلاء كافة وعليها مدار التفهيم عند اهل كل لسان وكل دهر واوان ثم اختلفوا
في ان حجيتها هل هي من باب التعبد بمعنى انها معتبرة سواء كان احتمال القرينة مرجوحا او
مساويا او راجحا بل راجحا غير معتبر او هي من باب افادة الظن فلا تعتبر الا مع الاحتمال
المرجوح ومرجع هذه الاصالة ليس الى الاستصحاب فقط حتى يقال انها غير مطردة اذ رب
موضع لا يجري الاستصحاب لكون الشك في الحادث لا الحدوث او يقال ان اعتبارها مبني
على حجية الاستصحاب بل على شمول اخبار الاستصحاب للامور اللغوية بل مرجعها الى الغاء
المستفادة من بناء اهل اللسان كل زمان كما عرفت نعم لو اتصل بالكلام ما يقبل ان يكون قرينة
كالاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة والضمير الواقع بعد العام الراجع الى بعض ما يتناوله
ونحو ذلك فلا مضايقة من التوقف كما ثبت في مباحث الالفاظ ثم ان حجية الاصل
المذكور ليست مختصة بالمخاطب بالكلام بل يشمل كل من هو مكلف بمضمونه مخاطبا كان
ام لا الخامسة الكلام قد يكون متشابها بنفسه اما من جهة اشتراك بعض مفرداته بين حقائق
متعددة او مجازات كذلك واما من جهة اشتراك هيئته وقد يكون متشابها بالعرض و
ذلك كما هو لازم للاول ان يكثر مخالفة الظواهر في نظائر هذا الكلام بحيث لا يبقى بعد
افادة الكلام للظن بان نفرض كثرة مخالفة الظواهر في القرآن المعلومة بالقرائن المنفصلة

٥ لا حيث يبلغ الحمل المذكور الثاني بتصريح المتكلم او صادق من قبله بعد التكلم بتلك الظواهر بانى لا اريد في جميع تلك الخطابات ظواهرها بل ربما اتكلم بالعام وما اريد منه الخصوص واطلق المطلق واريد منه المقيد واستعمل اللفظ الحقيقي مجردا واريد منه معناه المجازي ومثل هذا التصريح بنهيه عن العمل بتلك الظواهر بالخصوص فان هذا دال بالالتزام على الحمل المذكور اعني كثرة استعمال الالفاظ الظاهرة في معان واراده خلافها مجردة عن القرائن المنفصلة واما نهيه عموما عن العمل بجميع ما لا يفيد العلم بمراده الواقعي فلا يكفي اذ بعد ما استقرت سجية ارباب كل لسان على العمل بما يستفيدونه من ظواهر الفاظ كلام كل متكلم حكيم على ما عرفت في المقدمة السابقة فلا يعملون بعموم النهي لكن بل يخصصونه بما سوى هذا المورد كيف ولو كان مجرد النهي عن العمل بما سوى ما يفيد العلم بمراد المولى صارفا لهم عن السيرة المذكورة لم يحتاجوا الى وروده عن المولى لان عدم جواز العمل بغير العلم مركوز في عقولهم ومحكوم في عقول العاقلة ومعه لم يستقر بنائهم الكذا ثم نهاد ان تلبس الخطاب باحد وجوهه يخرج الغرض عن قصد المتكلم افهام مراده من الكلام للمخاطبين اذ ليس الكلام المذكور مفهما وليس المتكلم بصدد افهام المخاطب مراده بهذا الكلام اذا تمهدت هذه فنقول للناع على حجية ظواهر الكتاب اما بالنسبة الى المخاطبين فلان من البديهي ان قوله تعـ يا ايها الذين امنوا خطاب اليهم وهو لهم قطع لا يحتاج الى التفسير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقال ان الاعتماد في ذلك على حجية الظواهر فيلزم الدور وعرفت ايضا في المقدمة الثانية ان الخطاب توجيه الكلام للافهام وان تخصيص قصد الافهام ببعض المخاطبين بل بغيرهم يحتاج الى الدليل فعلى

٦ فعلى المدعي اقامته ثم وعرفت ايضا في المقدمة الى بعد ان ما يستفيده الشخص المقصود بالافهام من الظواهر باجراء اصالة عدم القرينة حجة لازم العمل باتفاق ارباب كل لسان ويؤيده قوله انا الله اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما يفهمونه ولم يفرض لهم خلاف ما يوجب تشابه الخطابات الظاهرة في انفسها ولا زمه ذلك كله حجية الظواهر بالنسبة الى المخاطبين فالمنكر للحجية اما ان يمنع شمول الخطابات لغير النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما ان يسلم ذلك ولكن يمنع ظهورها ويدعي ظهور من الخطابات ويدعي تشابهها كلا واما ان يسلم ذلك ايضا ولكنه يطالبنا بدليل جواز العمل بغير العلم او يستدل له على عدم جواز العمل به بالآيات والاخبار الناهية عن العمل به خرج منه ما خرج وهو العمل بظواهر الاخبار واما ان يدعي ورود الدليل الخاص على عدم جواز العمل بخصوص ظواهر الكتاب وهي الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي والدالة على اختصاص علمه بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فان كان يمنع شمول الخطابات لغير النبي صلى الله عليه وآله ونفسه انه ان كان المراد بذلك هو ان قوله تعـ يا ايها الذين امنوا اريد منه يا ايها النبي ففساده غير خفي وان كان المراد به ان الخطاب وان كان يعم غيره ايضا لكن المقصود ليس الا افهام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانه لا منافات بين كون المخاطب جماعة وكون المقصود بالافهام واحدا منهم ففيه ما عرفت في المقدمة الثانية من ان الخطاب اذا تعلق بجماعة وتخصيص واحد بقصد الافهام يحتاج الى دليل الا ترى انه لو خاطب الامير فقال يا عبيدي افعلوا كذا فابطؤا عن الامتثال حتى يفسر لهم العبد الفلاني على ابطائهم عنادا لو استلزم فوت المطلوب

٧ يحسن عقابه اياهم ولو اعتذروا عن ذلك باحتمال الارادة افهام فلان من هذا الخطاب
فانتظرنا تفسيره عنه لكان الاعتذار اقبح من المعتذر عنه وهكذا الرسائل الامثال
على حسب ما فهموا من ظواهر الخطاب المذكور فعاقبهم المولى على المبادرة وعدم الاعتناء
باحتمال الارادة المولى افهام فلان منهم تفسيره لهم فهم لعد ذلك منه قبيحا وذلك كله دليل
على ان الخطاب اذا اشتمل جماعة فادعاء اختصاص ارادة الافهام ببعض يحتاج الى دليل
ولم نجد دليلا انما نجد فيه ما يتراءى من قوله عليه السلام انما يعلم من خوطب به تقريب
ان ارادة خصوص النبي صلى الله عليه وآله من قوله عليه السلام من خوطب به مع شمول
الخطابات للجميع لغيره ضرورة لا يستقيم الا ان يراد من قوله من خوطب به من القى الخطاب
لافهامه فالمعنى انه انما يعلم القرآن من القى اليه خطابه لافهامه وانت خبير بان هذا نحو
محل المنع لانا نمنع ان ارادة خصوص النبي صلى الله عليه وآله من اللفظ المذكور انما
هي باعتبار كونه صلى الله مخاطبا بلا واسطة مخاطبا اخر فالمعنى والله العالم انه انما
يعلم القرآن من خوطب به بلا واسطة واما الاستدلال لهم بهذا الخبر من جهة دلالته على حصر
علم القرآن فيه صلى الله عليه وآله والذين في ما فيه والمقصودين بالاستدلال به على كون
المقصود بالخطابات افهام النبي صلى الله عليه وآله فافهم وان كان المنكر يمنع ظهور الخطابات
ويدعي تشابهها ففيه انه ان اراد انها متشابهة بنفسها ففيه انه خلاف المتأمل في
الخطابات التي لم يعلم اقترانها بقرينة تشابه وكذا في المجازات المقترنة بقرائن ظاهرة في ارادة
تلك المعاني فان قلت تشابهها انما هو على مصطلح الاصوليين حيث يطلقون المتشابه
على ما سوى النص والظاهر ولعله في موضع المنع قلت ليس مرادنا الا اثبات ظهورها و

والمورد المذكور في مقابل من يمنع الظهور واما من يسلم ويدعي كون الظواهر ايضا من المتشابهات ٨
او احتمال كونها منها فيأتي جوابه والحاصل انه لا مجال للمنع ظهور كثير من الخطابات
القرآنية من حيث نفسها وان اراد انها متشابهة بالعرض ففيه انه قد عرفت في المقدمة
الخامسة ان عروض التشابه للكلام الظاهر من حيث نفسه اما لاجل كثرة مخالفة
الظواهر في نظايره بحيث لا يبقى ظن بالظواهر التي يرى تجردها واما من جهة تصريح
المتكلم بذلك والا فلم يثبت بالنسبة الى الحاضرين كما هو ظاهر وعلى فرض ثبوته
لهم فلم يكن بالنسبة اليهم انه ازيد منه بالنسبة الينا مع انا نقبت وجوب عملنا بتلك الظواهر
لكن بعد الفحص فغاية الامر على هذا الفرض لزوم الفحص عليهم لكن الظاهر خلاف هذا
الفرض واما الثاني وهو تصريح المتكلم او واحد من قبله فهو ايضا لم يثبت وغاية ما يمكن
ان يستدل به عليه الاخبار والاية التي زعم منعها عن العمل بالظواهر وسيأتي الجواب عنها
وان كان المنكر يمنع جواز العمل بالظن الحاصل من تلك الظواهر اما لعدم الدليل عليه او
للدليل على عدمه وهي الاخبار والايات الناهية عن العمل بغير العلم ففيه ما عرفت في
المقدمة الرابعة من ان العمل باصالة عدم القرينة مما اتفق عليه اهل كل لسان ويؤيده
قوله ثم ان الله اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما يفهمونه فتم جدا وان كان
المنكر يمنع العمل بخصوص ظواهر الكتاب للاخبار الناهية عن تفسيره بالرأي الدالة
على اختصاص علم القرآن بالنبي صلى الله عليه وآله فسيأتي الجواب عنها عند ذكرها
في استدلالهم الآتي هذا كله في الحجية بالنسبة الى الحاضرين واما بالنسبة الينا مع تأخرنا
فلانه قد صار من الضروريات انا مكلفون بما اراد الله من تلك الخطابات فنحن و

مشتركون في ذلك وان اختصوا بكونهم مقصودين بالافهام من الخطاب بل بنفس
الخطاب على القول بعدم شموله لغيرهم فاذا ثبت عندنا ظهور معنى من خطاب
في ذلك الزمان وقطعنا بان هذا الكلام ظاهر في المعنى الفلاني في زمن صدور
الخطاب ظهورا حقيقيا او مجازيا او ظننا به بظن ثبت اعتباره عندنا او باصول
معتبرة عندنا كاصالة عدم الاشتراك والنقل وعدم تقدم الحادث ونحو ذلك
فان الكلام في هذا المقام ليس في انه تشخيص ظهور المعنى من اللفظ في زمن صدور
الخطاب هل يعتبر فيه العلم او الظن وعليه فاي ظن يعتبر فيه الكلام فان بعد ما ثبت لنا
ان هذا الخطاب ظاهر في المعنى الفلاني وفرغنا عن هذا المقام فهل يجوز لنا العمل بهذا
الظاهر المفروغ عن اثبات ظهوره او لا فنحن نقول بان مثل هذا الظاهر لا مانع عن العمل
الا مجرد تطرق احتمال نصب قرينة دالة على خلاف ذلك الظاهر قد خفيت علينا او علينا
وعلى الحاضرين ثم تفحصنا وتتبعنا واستقرينا مظان وجدان تلك القرينة فلم نجدها او
لم نظن بوجودها بظن معتبر على القولين في كون العمل باصالة الحقيقة من باب التعبد
من باب الظن والكشف عن مراد المتكلم فلا نرتاب في ان بناء العقلاء واهل كل لسان على
ايجاب العمل بمقتضى ذلك الظاهر وعدم تجويز الاعتناء باحتمال القرينة ولا ريب ان شيعتنا
الاخيار من رضوان الله عليهم لا يتوقفون في العمل بالاخبار عن الطريقة المعهودة ولم
بان العمل بظواهر الاخبار يخرج بالدليل لا الطريقة الامر لا عن انهم باشتراك العمل وجوها
بر المنع بين ظواهر الكتاب وظواهر الاخبار والا فالمدرك لوجوب العمل بكليهما
ليس الا ما ذكرنا من ان بناء اهل اللسان على ايجاب العمل بظواهر الكلام على من يعلم

مكلف من قبل المتكلم به بما هو مراده منه ولا يجوزون الاعتناء باحتمال القرينة نعم انما
ادعوا قدس سرهم ثبوت الدليل الخاص على المنع من خصوص ظواهر الكتاب كما فصله
اكثرهم كان الواجب ما الجواب عنه واما الالتزام بمضمونه ثم لا باس بالتمثيل بمثال عرفي
استشهادا على ما ادعيناه فنقول لو فرضنا ان الامر خاطب جماعة بخطاب ففهموا
منه شيئا وعملوا به ثم نقل هذا الخطاب الى غيرهم ممن شاركهم في التكليف بمضمون
ذلك الخطاب فاذا ثبت عند هؤلاء المشاركين ان الخطاب ظاهر حين القائه الى اولئك
في المعنى الفلاني ولم يبق بينهم وبين ان يقطعوا بمراد الامر الا احتمال وجود قرينة صارفة
عن ذلك الظهور مختفية عليهم ثم تتبعوا مظانها ولم يجدوها فهل ترضى بان تقول لا يجب عليهم
الامتثال بما فهموا منه الا ان يصل اليهم دليل على وجوب الرجوع في استعلام المراد
من ذلك الكلام الى شخص خاص كبعض خواصه فانه لا دخل لهم في استعلام المراد منه
بانفسهم واني لهم بهذا الدليل وسياتي ما يرد منه دليلا ونرد عليه وما ذكرنا الذي ما
يقال من ان القدر المسلم حجيته ظواهر الخطابات الثابتة بضميمة اصالة عدم القرينة
بالنسبة الى المخاطبين بها لا بالنسبة الى غيرهم وتحقق ان ظواهر الكتاب كما انها حجة
بالنسبة الى المخاطبين كذا حجة بالنسبة الى الغائبين من غير فصل ثم حجيتها عليهم انما هي
بعد ان يثبت انها ظواهر حين الصدور ولو بضميمة الاصول كاصالة عدم النقل
وعدم الاشتراك واصالة عدم تقدم الحادث وذلك لان الثابت بالدليل المذكور حجية
ما هو ظاهر حين صدور الخطاب لا حجية كل ما هو ظاهر عندنا في الاصطلاح لان هذا لا
دليل عليه بل الدليل على عدمه وهو ان مراد الشارع من خطاباته لا يجوز ان يكون متعدد

١١ بحسب تعدد الاصطلاحات المختلفين فاذا فرضنا ان لفظا كان ظاهرا في معنى في زمان
الصدور ثم صار ظاهرا في آخر عند قوم وصار الاول مخالفا للظاهر ثم صار ظاهرا
في معنى ثالث عند المتاخرين عن هذا القوم ثم صار ظاهرا في رابع عند المتاخرين عنهم
فهذا اللفظ الوارد في خطاب ان كان المراد منه ما هو ظاهر عند اهل زمان الصدور
فهو المطلوب اذ يجب على من سواهم من المتاخرين الفحص عن هذا المعنى وان
كان خلاف الظاهر عندهم وان اريد منه ما هو ظاهر عند بعض المتاخرين عنهم فلا
يجوز ذلك لان اللازم ح نصب القرينة للمخاطبين الكائنين في زمان الصدور على
المعنى المراد ح خلاف الظاهر عندهم بالفرض ولا يجوز اهمال القرينة وتكليفهم
بالرجوع الى عرف المتاخر مع ان الاصل عدم القرينة لان الفرض عدم العلم بها مضافا الى
ان اهل العرف المتاخر عن هذا البعض يجب عليهم الرجوع الى عرف هذا البعض المتقدم
فاذا بنى الامر على رجوع المتاخر الى عرف المتقدم فالداعي الى ان لا يحمل اللفظ على ما هو
الظاهر في عرف زمان الصدور فيرجع من سواهم اليه وبالجملة ففساد غير التسوية
لانه مستلزم لامور غير معقولة ولا فرق فيما ذكرنا من وجوب رجوع من سوى
اهل زمان الصدور اليهم بين كون الخطابات شاملة للمتاخرين ام لا لان
الخطاب الملقى الى جماعة كثيرة مع اختلاف اصطلاحاتهم في الفاظ الخطاب لا يراد
منه الا معنى واحد من هذه الاصطلاحات اذا لم يكن للمتكلم اصطلاح آخر غيرها
فلا بد من نصب قرينة لمن سوى اهل هذا الاصطلاح من هؤلاء الجماعة وتخصيص
هذا الاصطلاح بالقرينة ومع عدم القرينة فيتوقف والا لزم الترجيح بلا مرجح و

١٢ اما اذا كانت هذه الجماعة متحدة زمانا في حصول قابلية فهم الخطاب لهم كما
فيما نحن فيه فاللازم ح التكلم على مقتضى اصطلاح من هو قابل للفهم حين الخطاب
منهم وبعبارة اخرى من هو المقصود بالافهام حين التكلم فافهم واغتنم ثم انك
بعد ما ثبت لهم كون المعنى الفلاني ظاهرا حين صدور الخطاب فيشترط في اجرائهم
اصالة عدم القرينة الصارفة عن الظواهر الفحص الكامل في مظان وجود تلك القرينة
ثم بعد الياس يجري الاصل ولا فرق في ذلك بين صورة العلم بان الحاضرين فهموا
هذه الظواهر وعملوا على مقتضاه ولم يتفطنوا القرينة وبين ان يحتمل وجودها
للحاضرين وخفائها بالنسبة الى انفسهم اما على الثاني فلزوم الفحص واضح واما على
الاول فلان المكلف به للغائبين هو ما اراده الله من الحاضرين لا ما فهمه الحاضرون
بل لو قطعنا بان الحاضرين اعتقدوا عدم القرينة وقطعوا بان المراد من الخطاب هو
كذا فلا بد لنا ايضا من الفحص والحاصل انه اذا ثبت للغائبين كون المعنى الفلاني
ظاهرا من اللفظ في عرف زمان الصدور فان لم يحتملوا وجود قرينة خفيت عليهم
فهو مما يخرج عما نحن فيه اذ الكلام ح كيف يصنعا بالنسبة الى المراد وان احتملوا وجودها
فلا بد لهم اولا من الفحص ثم البناء على عدمها سواء علموا بان المخاطبين فهموا هذا المعنى
بنحو القطع ام لم يعلموا حال المخاطبين واحتملوا ان يكونوا قد فهموا غير هذا المعنى
الظاهر لقرينة كانت لهم وخفيت علينا والسر ما ذكرنا من ان الغائبين انما يشاركون
الحاضرين فيما هو المراد من الخطابات لا فيما فهمه الحاضرون منها غاية الامر ان فهمهم
حجة بالنسبة الى انفسهم فتدبر جدا ثم انه لو اورد على هذا الدليل الذي ذكرناه لحجية

١٣ ظواهر الكتاب بالنسبة الى الغائبين بالنوع التي اوردت على الدليل العام على حجيتها
للحاضرين فلا يخفى عليه الجواب عنهما فيرانا الاول منهما وهو منع ان المقصود من
الخطابات افهامهم مسلم الا انه لا يجدي بعد مشاركتهم للحاضرين في التكليف بما
هو المراد من الخطابات وقد اثبتنا ان الظواهر حجة بالنسبة الى كل من هو مكلف
بمضمونها وان لم يكن مخاطبا وقصيرا اذا ارادا خر لم يكن جاريا هناك وهو ان التحريف
الواقعي في القران المعلوم اجمالا مانع عن العمل بظواهره ثم ان هذا الدليل الذي
ذكرنا انما هو لاثبات حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الى جميع المكلفين بمضمونها من
حيث هي ظواهر مع قطع النظر عما يثبت هذا المطلب من الادلة الخارجية والا
فقد استدلوا عليه بادلة مختلفة في الغث والسمين الاول الاجماع الخاصة والعامة
على ذلك تحولا دعاه الاخباريين من علمائنا رضوان الله عليهم كادلة غير جيدة
وفيه ان مقتضى الانصاف عدم حصوله فلو ادعاه احد فلا ينفعنا نعم المظنون
تحققه حيث اتفق المجتهدون كلا على ذلك ويؤيده اطباق العامة على ذلك لكن
التعويل في المسئلة على الاجماع الظني كما ترى الثاني استقرار سيرة المسلمين على التمسك
به والاخذ بما فيه من الوعد والوعيد والوعظ والاتعاظ به على كل مقدار دلالته
وفيه انه ان اريد بذلك استقرار سيرتهم على استنباط الاحكام الفقهية من
ظواهره فهو ممنوع كيف وهذا ليس الا من شان خواصهم البالغين مرتبة الاجتهاد
على الاستنباط وان اريد به استقرار سيرتهم على الاخذ بمثل وعده ووعيده و
مواعظه وقصصه فلا اظن النزاع فيه ولو فرض النزاع في مثل ذلك توجه الاستدلال

الثالث الاخبار الدالة على حجيته وهي ما بين ما يدل عليه صريحا وما يدل عليه التزاما ١٤
فمن الاول ما روي عن امير المؤمنين عم من ان القران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله
على الخلق اخذ عليهم ميثاقه وانه نور ودليل وهاد وسبيل وما رواه الخاصة والعامة
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم بطرق مختلفة من انه قال اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية وعليك بتلاوة القران والعمل به ولزوم
فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك وقد يورد على النبوي
بانه لا يدل على جواز التمسك بالقران مستقلا سيما بملاحظة قوله صلى الله عليه واله
فيما بعد انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وهو كما ترى لان مراده صلى الله عليه
واله لو كان هو وجوب التمسك بالكتاب والعترة عليهم السلام مجتمعا لدل على عدم جواز
العمل بقول العترة عليهم السلام الا اذا وجدناه مطابقا للكتاب وهو كما ترى واما
الحمل على اشتراط الاجتماع في العمل بالكتاب دون العترة فهو غير قابل للجواب واما قوله
صلى الله عليه واله لن يفترقا فالمعنى والله اعلم هو ان المتمسك بالكتاب تمسك بالعترة
وكذا العكس فلو تمسك احد بالكتاب ولم يتمسك بهم عليهم السلام فليس متمسكا به بل
هو مخالف له معاند له تارك اياه وقد يورد عليه ايضا بانه امر احدا بالتمسك
بالكتاب فهو لا يدل الا على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم
بعد الافهام لا سيما اذا قال تمسك بالكتاب العلاني وبالعالم به وفيه ان الظاهر من اطلاق
الامر بالتمسك هو تجويز الاعتناء على ما فهم منه على طبق المتعارف في لغات الكتاب

١٥ المذكور من غير حاجة الى استفسار المراد من الغير واما الاحتياج الى الغير في استعلام لغات ذلك
الكتاب كالاحتياج اليه الى استعلام لغات العرب فلا يعد احتياجا الى الواسطة لانه لا يستعلم
الا ان اللفظ الفلاني في مطلق لغة العرب ظاهر في اي معنى سواء كان في القران ام في غيره
ثم بعد معرفة اللغات وتشخيص ظواهر الكلمات يتمسك به من غير احتياج الى احد فما قيل
من انه لا فرق بين بيان المعصوم عند الرجوع اليه وبيان اللغوي لا يخفى ما فيه كيف و
لو كان كذلك لم يصدق على احد سوى الامام عليه السلام التمسك بالكتاب من غير واسطة
لان اللغات توقيفية وكل احد سيما الخارج من اهل لغة العرب مسبوق بالجهل بها فانه
لو وجد في الكتاب لغة لا يستعلم الا من الامام ع فلا بد من الرجوع اليه هذا ولكن الانصاف
ان التمسك بالاخبار المذكورة لا يخلو عن اشكال اذ غاية ما تدل عليه هو ان الكتاب حجة كالعترة
عليهم السلام ومعنى الحجية ليس الا وجوب العمل على طبق ما يحكم والامتثال بما يامر وينهى
هذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان ما يظن ان القران امر به او نهى عنه هل يجب العمل عليه
ام لا يجب نظرا الى ان ما ظن ان الكتاب امر به او زجر عنه غير ما امر به في نفس الامر او زجر عنه
كذلك وقيام ما ظن كونه مامورا به او منهيا عنه مقام المامور به والمنهي عنه النفس
الامريين وبعبارة اخرى حجية الظن ولزوم العمل به كالعلم يحتاج الى الدليل والكلام انما
هو في وجوده وعدمه الا ترى انه لا يمكن الاستدلال بالنبوي الدال على وجوب التمسك
بالعترة على وجوب العمل بما ظن انه قول العترة ومامور به او منهي عنه من قبلهم وهل هذا
الا من جهة ان معنى وجوب التمسك بهم لزوم العمل على طبق اقوالهم واحكامهم النفس الامرية
لا لزوم العمل على كل ما يظن انه من اقوالهم حتى يكون النبوي المذكور دليلا على حجية كل ظن

١٦ من حيث انه حجية الظن بحكم العترة وحكم العترة لازم العمل ويؤيد ما ذكرنا انه لا يتم
تعارض بين هذه الاخبار الدالة على ان الكتاب حجة يجب العمل به وبين الاخبار الناهية
من العمل بالظن والحاصل ان الاخبار المذكورة لا تدل الا على كبرى هي من الضروريات وهي
ان كل ما حكم به الكتاب فهو حجة لا يجوز التعدي عنه وان المتعدي عنه ضال ولا ينفع
بكون ما استفدناه من القران حجة لازم العمل الا بعد القطع بصغرى وهي ان هذا الذي
استفدناه حكم به القران ومعلوم ان هذه الصغرى القطعية لا توجد الا فيما اذا كان
الاستفادة بطريق القطع على ما هو محل النزاع الا اذا دل دليل على حجية الظن المذكور
وكون المستفاد الظني بمنزلة المستفاد القطعي وليس الكلام الا فيه ومع عدم ذلك الدليل لا
تكون النتيجة وهي قولنا هذا المستفاد لازم العمل الا ظنية فيرجع الكلام في حجية هذا
الظن اللهم الا ان يقال ان اطلاق امره صلى الله عليه وآله بالتمسك بالكتاب الذي هو
كلام لفظي لا يستفاد مراد الله تعالى منه غالبا الا بنحو الظن والظهور الحاصل من نوع
القرائن الصارفة بالاصل لحصول العلم بمراد الله تعالى منه ابعد بمراتب من حصول
العلم من سائر الكلامات بمراد متكلميهم ظاهر في تجويز التمسك بظواهره فتأمل او يقال
ان المتبادر في العرف من قول المولى اعمل بكتاب كذا او بكلام فلان هو وجوب العمل بظواهره
ومن الثاني اي الصنف الاخر الدال على حجية الكتاب الزاما اخبار كثيرة متفرقة في
موارده منها الاخبار المستفيضة الامرة بعرض الاخبار اما مطلقا او في صورة
التعارض على كتاب الله واخذ ما وافقه وطرح ما خالفه ولا ريب ان تلك الاخبار
للتعارض بعرضهما على الكتاب ليس مواردها المسائل الضرورية او القطعية من الاصول

١٧ والفروع بل هي النظرية منها وقد عرفت ان الخطاب المفيد للقطع من الكتاب الوارد
في المسائل النظرية نادر بل غير موجود لا يناسب هذا الاهتمام الاكيد والتاكيد الشديد
في العرض فلم يبق الا ان يكون المراد العرض على الظواهر ولا يكون ذلك الا مع جواز الاستناد
اليه والتعويل عليها ولا انكشف بطرح الخبر او يرجح معارضه عليه عند مخالفته لظاهر
الكتاب ويؤخذ به او يرجح على معارضه عند موافقته لظاهر الكتاب فتم جدا ومنها
ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عمن اتم صلوته في السفر من انه قال ان قرئت
عليه اية التقصير فكذا والا فكذا فاناط الحكم في صورة تلاوة اية التقصير والعلم
يخرج عن كونه جاهلا بالحكم بمجرد تلاوة الاية وان لم يسمع تفسيره من الامام عليه السلام
ومنها ما روي عن الصادق عليه السلام في جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج واطيل الجلوس استماعا مني لهن قال عليه السلام
اما سمعت قول الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا
ومنها قول الباقر عليه السلام في جواب زرارة حيث سئله من اين علمنا ان المسح ببعض
الراس فقال عليه السلام لمكان الباء ومنها ما روي عن الصادق عليه السلام حين قيل له
اني عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف
هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما روي
عن زرارة ومحمد بن مسلم الرابع الايات الدالة على هذا المطلب ولا يشكل الدلالة في المقام
مع كونها من الظواهر التي هي محل الكلام انما هو باعتبار افادة المجموع للقطع فلا دور
وهي كثيرة منها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول بتقريب [illegible]

١٨ ان الرد الى الله والى الحكم كتابه كما جاءت به الرواية وحكي عن الشيخ ابي العاطي الاقرار من
علمها بمعارضتها بايات اخر مثل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
بينهم حيث لا تقييد فيها بوجوه ما به موافقة لقوله صلى الله عليه وآله ومثل قوله تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وتقريبها المعارضة بها كما مر في الاولى وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ومنها
قوله تعالى افلا يتدبرون القران ومنها قوله تعالى بلسان عربي مبين ومنها قوله تعالى
هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه حيث ذمهم على اتباع المتشابه وقيل
فيه ان الذم باتباع المتشابه لا يدل على عدم الذم باتباع المحكم الا بمفهوم اللقب وفيه
ان عدم الذم على اتباع المحكم انما يستفاد من حصر المتبعين للمتشابه بالذين في قلوبهم زيغ
كما هو ظاهر الاية فيدل على ان اتباع المحكم ليس منهم فلا ذم عليهم وانه مبني على كون
الظواهر من المحكمات وهو اول الكلام فان القدر المتيقن من المحكم هو النص ونحن نقول به
فهذا جملة ما وجدت من الايات التي استدلوا بها لكن الانصاف ان اثبات المطلب بهذه
مع ما فيه من ضعف الدلالة حيث لا تفيد المجتمع منها الاطمئنان تامل في ذلك ايضا مشكل
بل غير صحيح الخامس احتجاج اصحاب النبي والائمة عليهم السلام بظواهر الكتاب من غير نكير
ودعوى حصول القطع لهم ممنوعة لعلمنا اجازته وهذا الدليل يدل على المطلب من

١٩ وجه الاول احتجاجهم بتلك الظواهر مع ان الاصل المذكور في جميع العقول المؤيد بالآيات
والاخبار الكثيرة عدم حجية ما لا يفيد العلم دليل على ثبوت الدليل عندهم على حجيتها التي
تقرير الائمة عليهم السلام لهم على ذلك مع اطلاعهم عليهم السلام على ذلك وعلم ردعهم و
عدم مانع منه هذا خلاصة الكلام فيما عثرت به من ادلة المجتهدين واما ما تمسك به الاخباريون
رضوان الله عليهم فامور الاول الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من الآيات والاخبار
وتمسكهم بالآيات اما من باب الالزام او من جهة اعتضادها بالاخبار المفسرة لها او
الموافقة لها والجواب عن ذلك هو تسليم ظهورها في حرمة العمل بالظن لكن الظن الحاصل
من ظواهر الالفاظ المتعارفة عند اهل اللسان حجة باتفاق جميع اهل اللغات فضلا
عن العلماء ولا اظن الخصم ينكر ذلك قال بعض فحولهم في مقام اثبات عدم جواز العمل
بظاهر الكتاب ان القول بالفصل يعد تفصيل وتوضيح نظر بعد تمهيد مقدمتين الاولى
ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لا ريب فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على
افهام المكلفين بما كلفوا به ويكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد لا يكون
قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما يكون ظنية اذ مدار الافهام في كل لغة انما هو على
القاء الحقائق مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيحكم العقلاء المخاطبون بها لا متعاد
او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة او اشتباهها في الثاني
باقيا الا بعد فان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فتصرف بها المخاطب الى معنى
مجازي لكون القرينة مناسبة للمعنيين والمتتبع يكشف عما ذكرنا انا لو فرضنا كون صيغة
الامر في اللغة للوجوب فامر المولى عبده فابطأ عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال

التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد ٢٠
فراغ المولى عن التكلم ولم يصبر حتى يظهر القرينة ولو بعد حين ثم ساق الكلام الى ان قال
المقدمة الثانية ان المتشابه كما يكون بحسب اصل اللغة كالاشتراك اللفظي كذا يكون بحسب
الاصطلاح مثلا ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص من غير قرينة او
اخصص قوما بالخطاب طريقة معهم غيرهم وامثال ذلك في كلامه وان لم يصرح هو
مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته لا يجوز لنا القطع بمراده ولا الظن به الا ان يكون العام الباقي
على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد والقرآن من هذا
القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد
بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجد
فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله تبارك وتعالى
لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قوله هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فلم يبين لهم المتشابه ما هو وكم هي بل لم
يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله
نهى الناس عن التفسير بالآراء وكذا اوصيائه وكذا جعلوا الاصل عدم جواز العمل بالظن
الا ما خرج بالدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى العمل
بالظواهر ومقتضى المقدمة الثانية عدم العمل بها لان ما صار متشابها لا يحصل
الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره وحصل الظن منه فيندرج في الاصل المذكور فيطالب
العامل به بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن

٢١ الا ما خرج بالدليل مثل عمل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام
بالظن الحاصل من الاخبار اذا سمعوها منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم
عليهم السلام لهم على ذلك امرتي ما نظر اولا الى ما سلمه من العمل بالظن المستفاد من الظواهر
المتعارفة للالفاظ مما يكون مدار الافهام فان بناء العقلاء على ذم من لا يعمل به وذم
من يؤاخذ على العمل به كما مثل بالمثال العرفي في قول له قد كفيتنا بقصد مثلك الاولى
مؤنة الاستدلال على حجية ظواهر الخطابية وخروج الظن الحاصل منها عن عموم آيات
حرمة العمل بالظن حيث اقمنا الدليل على حجية الظن المذكور وبالغت فيها حتى جعلت
مدار الافهام على الظواهر فشكر الله سعيك وجزاك عنا خيرا فلم يبق عليك حين
اهملت مقتضى تلك المقدمة الا اقامة الدليل اما على ارتفاع ظهور تلك الظواهر واما
على حرمة العمل بها بالخصوص لان ما دل على حرمة العمل بها عموما قد خص بغيرها لوجود
الدليل على وجوب العمل بها كما اعترفت اما ادعاء ارتفاع الظهور لاجل ما ذكر في المقدمة
الثانية فلا يخفى ما فيه اذ المفروض انه لم يصل الينا من الله ولا عن رسوله صلى الله
عليه وآله من قبله رواية تدل على مجرد ذكر العمومات والمطلقات وارادة المقيدات
والخصوصات لا يوجب ارتفاع الظهور والا لم يبق ظهور في الاخبار اصلا اذ
الواقع فيها من المخصصات والتقييدات المنفصلة اكثر مما في القرآن فكيف يتمسك
بظواهرها وما ذكره اخيرا من خروج الاخبار بالدليل عن عموم حرمة العمل بالظن وبقاء
ظواهر الكتاب مع ما ذكر في المقدمة الاولى من المبالغة في حجية الظن المستفاد من
الظواهر عجيب لاجل التناقض فان مقتضى ما ذكره في تلك المقدمة هو ان الظواهر

الخطابية ولحياج عدم حجية بعضها الى دليل مخرج وبهذا تصدى في المقدمة ٢٢
الثانية لاثبات المخرج حيث ادعى عروض التشابه في ظواهر الكتاب ومقتضى ما ذكره
اخيرا من ان الاصل عدم حجية الظن خرج ما خرج وهو ظواهر الاخبار وبقي الباقي ومنه
ظواهر القرآن وهو عكس ذلك اللهم الا ان يوجه كلامه بان مراده هو ان الظواهر لو
خليت وطبعها فمقتضى العرف والعادة هو جواز العمل بها لكن منع في الشرع عن ذلك
لما ورد من النهي عن اتباع الظن خصوصا فمقتضى الاصل الثانوي في الشرعيات عدم
جواز العمل بالظواهر والاقتصار في الجواز على ما خرج وهي ظواهر الاخبار وفيه انه لا
منافاة اصلا كما زعم ومن هنا يظهر ان مجرد كثرة مخالفة الظواهر في الكتاب من غير
قرينة متصلة او ذكر ما يدل على ارادة تخصص وارادة غيره او تخصيص حكم بقوم
مع ارادة شموله لغيرهم لا يوجب كون القرآن على اصطلاح خاص واظهر من ذلك وجود
مجازات لم يعرفها العرب فيه والكلمات المقطعة في اوائل السور فان تشابه البعض
لا يوجب السقوط للكل عن الحجية سيما اذا كان البعض معينا واما الاية الدالة على ذم
اتباع المتشابه مع عدم بيان المتشابهات فلا يقدح فيما ذكر في المقدمة الاولى من
حجية الظواهر الا اذا علم انها من المتشابهات واني له باثباته مع انه يمكن ان يقال ان الظاهر
من الاية عدم شمول المتشابه للظاهر لان اتباع الظاهر المتعارف عند اهل اللسان ليس
ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل نعم يمكن ان يكون المراد والله اعلم على تقدير شمول
المتشابه للظاهر ان اخذهم بالظواهر انما هو لاجل تاويلها للتاويل فيؤولوها على مقتضى
آرائهم فتتم على تقدير شمول المتشابه للظواهر فلا بد من تخصيصه في الاية بما عداها

٢٣ لثبوت الدليل على حجيتها كما اعترف به الخصم الثاني الاخبار الدالة على اختصاص علم
القرآن بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والناهية عن تفسيره بالرأي فمن
الاول ما روي عن الصادق عليه السلام قال انما يعلم القرآن من خوطب به واجيب عنه
بان من خوطب به هم جميع الناس فيشملنا لا علينا وهذا الجواب كما ترى والاحسن
الجواب عنه بان المراد به علم مجموع القرآن ظواهرها وبطونها كيف ونفي علم مطلق
القرآن عن غيره صلى الله عليه وآله خلاف المحسوس ومنها ايضا ما روي عنه عليه السلام
في حديث طويل واعلموا انه ليس في علم الله ولا في امره ان يأخذ احد من خلق الله في
دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل
للقرآن ولعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه
بهوى ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه
عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الخ
والجواب عنه الجواب عن الاول ويؤيده قوله ع وجعل فيه تبيان كل شيء الا الظاهر انه
عليه السلام في مقام النهي عن الاخذ بالرأي والقياس وعن تفسير القرآن بذلك
ومنها ايضا ما روي عن الباقر عليه السلام انه قال ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن
واحكامه وتغيير الزمان وحدثانه ومنها ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه
قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله صلى الله
عليه وآله قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه في غير موضعه كذب
عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس منهم فقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع

٢٤ بما خبرنا الله في المصحف قال يسأل عنه علماء اهل البيت ثم هذا كله حاصل الكلام
في اول مقام من مقامي المقام الاول وهو بيان حجية ظواهر الكتاب واما المقام
الثاني منه فهو بيان ان حجيتها اهل هي من جهة انه قام على اعتبارها بالخصوص دليل
قطعي او ظني قام على حجيته دليل قطعي فيكون ظواهر الكتاب من الظنون الخاصة
التي يعمل بها ولو مع انفتاح باب العلم او هي من جهة قيام الدليل العقلي الذي دل
على اعتبار كثير من الظنون المسمى بدليل الانسداد عليها فيكون ظواهر الكتاب ح من
الظنون المطلقة التي لا يعمل عليها الا بعد انسداد باب العلم وعدم المناص وثبوت الاضطرار
الى العمل بالظن لانه مقتضى دليلها العقلي الذي دل على جواز الاستناد اليها والتحقيق
هذا المقام هو انه لا شك ولا ريب ولا خلاف في ان الظن الحاصل من تلك الظواهر
للمشافهين بها يكون من الظنون الخاصة التي علم حجيتها بالدليل القاطع لما عرفت
في المقام الاول من الدليل القطعي على وجوب العمل بما يستفيده المخاطب من كلام المتكلم
الذي القاه اليه لافهامه ما اراده منه وعرفت ايضا ان الداعي للاخباريين الى العدول
عن ذلك في خصوص الكتاب اخبار زعموا دلالتها على المنع عن العمل به من غير تفسير من
الائمة عليهم السلام واما ما تمسك به بعضهم في منع ذلك بالادلة الناهية عن التعويل
على الظن الا ما خرج فقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه لان الظن التخاطبي قد خرج عنها
باجماع العلماء واهل اللسان واما الظن الحاصل منها لاصحاب الائمة عليهم السلام
الذين خاطبهم الامام بالامر بالتمسك بظواهر الكتاب او قررهم عليه فهو ايضا من الظنون
الخاصة لان الخطابات الملقاة اليهم الآمرة اياهم بالتمسك اما ان يفيد لهم العلم بوجوب

٢٥ النمك او يفيد الظن لهم به وعلى الاول فالدليل على حجية ظواهر الكتاب قطعي و
على الثاني فالدليل عليه ظني قام الدليل القطعي على اعتباره لما عرفت من ان الظن الخاص (ظني)
حجة بالاجماع فلم يبق الكلام الا في الظن الحاصل من تلك الظواهر لنا معاشر الغائبين
والتحقيق انه بالنسبة الينا ايضا من الظنون الخاصة وفاقا للاكثر وخالف في ذلك
بعض المحققين فادعى انه لا دليل على حجية الامارات على جواز الاستناد الى مطلق
الظن الا ما خرج فان القدر المسلم من الظن المعلوم الحجية هو ما يحصل للمشافهين بظواهر
الكتاب واما غيرهم فلا دليل على اعتبار ظنهم بالخصوص الا ان يجعل الكتاب العزيز
من باب تصنيف المصنفين الذين يقصدون به استفادة كل من ينظر فيه
ممن سيجيء بعدهم لكن ذلك غير معلوم لجواز ان يكون من باب الخطابات الشفاهية
التي يكون المقصود منها تفهيم المخاطبين المشافهين بها ثم قال فان قلت ان اخبار
الثقلين وغيرها مما دل على عرض الحديث على الكتاب يدل على ان الكتاب من
باب تصنيف المصنفين قلت ان تلك الاخبار ايضا خطابات شفاهية ودلالتها
على ما ذكرت ليست قطعية بل ظنية والظن الحاصل منها لا دليل على اعتباره بالخصوص
الا بالنسبة الى المشافهين بها وحجيتها بالخصوص بالنسبة الينا انما يتم لو كانت من
قبيل تصنيف المصنفين وهو اول الكلام انتهى كلامه رفع مقامه في الغاية ايضا لم
يجز في كتابه وحاصل مراده ظاهرا هو ان الدليل من الاجماع وبناء العرف انما
دل على اعتبار الظن الحاصل من ظواهر كلام المتكلم بالنسبة الى من قصد المتكلم
تفهيم مراده بهذا الكلام واعلام ما في ضميره وح فان قلنا ان الكتاب من قبيل

٢٦ تصنيف المصنفين في عدم اختصاص قصد افهامهم بمستفيد دون اخر
بل كان المقصود افهام التكاليف المدلول عليها بخطاباته لكل مستفيد مخاطبا كان
ام غيره فلا اشكال ح عن القول برضاء الشارع واكتفائه بما يستفيده المستفيد
من تلك الظواهر لان القاء المرادات الى الغير وتفهيمه اياها بالالفاظ التي لا تفيد
غالبا غير الظن حتى قيل ان النص غير موجود دليل على اكتفائه ورضائه على الظن
الحاصل منها وبعبارة اخرى نفس الدليل الدال على حجية الظن للمشافهين دال على
حجيته لكل من قصد المتكلم تفهيمه المراد بتلك الخطابات ولو لم يكن مخاطبا واما
اذا قلنا بان الكتاب من قبيل الخطابات الصادرة من المتكلمين الى مخاطبيهم بان
غرضهم محض تفهيم المخاطب الخاص بحيث لو نقل هذا الكلام الى ثالث نوجد فيه
لفظا ظاهرا في معنى وعلم من الخارج ان المتكلم اراد خلافه ولم يجد قرينة على ذلك
فليس كلام على المتكلم بانك ارسلت من لفظ ظاهر في معنى خلافه ولم اجد قرينة
اذ يقال له ح مالك وهذا الكلام فان الذي قصدت افهامه قد فهم مرادي وليس
المقصود افهامك المطالب بهذا الكلام والحاصل ان الكتاب العزيز اذا كان من قبيل الخطابات
التي يقصد بها تفهيم المخاطب فلا يدل على رضاء الشارع بما يستفيده الغائبون
بمجرد الظهور واعتباره لهذا الظن بالخصوص وان كان غرضه بقاء هذا الكلام
ابد الدهر لاحتمال كون المقصود من بقائه هو استعلام الغائبين الاحكام منه
ولو بضميمة القرائن الخارجية او علمهم على الظن المستفاد منه بعد تعذر العلم و
انسداد بابه مع ان افادة الكتاب العزيز للاحكام الفرعية بالنسبة الينا كالعطر في

ولهذا الوجه وجه لحدا بعد القصد و نفرع
تصنيف تصنيف وظهر عندي من عبارته
مقصود المصنف فلا يتم البرد كما بين
عليه ولم العمل به ومن هنا الكتاب انه
يجب الحصا بانها وكيفيا الوجود
وهكذا

٢٧ جنب بحار فوايده وكذا الكلام في الاخبار حرفا بحرف اقول فيه اولا منع ابتنائه
على عدم شمول الخطابات للمعدومين ان من لاحظ عمل اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله والائمة عليهم السلام بتلك الخطابات ولم يهمل الانصاف في دعوى
حصول القطع لهم منها ولم يكابر بانكار انفتاح باب العلم لهم وعدم انسداده
بحيث يحتاجون الى العمل باي ظن كان فلا يستبعد دعوى القطع بكون
تلك الخطابات من قبيل تصنيف المصنفين في رضاء الشارع واكتفائه
بما يفهمه كل احد من ظواهرها المتعارفة التي ليس بينها وبين النصوص الا
تطرق احتمال القرينة فيها ودفعها وثانيا سلمنا عدم كون تلك الخطابات من ذلك
القبيل وانها من قبيل الخطابات الشفاهية التي يقصد بها تفهيم المخاطبين
بها لكن نقول العرف والعادة على حجية الظن الحاصل منها لغيرهم المشاركين لهم
في التكليف مضامينها فلنات بمثال فنقول اذا خاطب الامير بعض عبيده
الحاضرين بخطاب لتكليف فهم منه ظاهرا وامتثل على طبقه ثم نقل هذا الخطاب
بعينه وبلفظه الى بعض اخر مشارك للبعض الاول في التكليف بمضمون ذلك
فاستفاد منه معنى مطابقا لما يظهر منه عند ارباب اصطلاح التخاطب فامتثل
تكليفه المقطوع به على طبق ما استفاد ودفع القراين الحالية والمقالية المنفصلة
بالاصل سيما بعد الفحص افترى ان العرف يذمونه بترك تحصيل القطع و
على العمل بهذا الظن كلا وحاشا وبالجملة فكلما دل على جواز عمل المخاطب بما
يستفيده من ظواهر كلام المتكلم ورضاء المتكلم بهذا العمل واكتفائه به فهو

يدل على جواز عمل غيره ممن شاركه في التكليف بمضمون ذلك الكلام وان لم يكن ٢٨
مخاطبا به وثالثا ان الاجماع منعقد على جواز العمل بهذه الظواهر من زمن النبي صلى الله
عليه وآله الى زماننا وقد عمل بها جماعة ادعوا انفتاح باب العلم ولم يخالف في
اعتبارها احد واما الاخباريون رضوان الله عليهم فلم يمنعوا العمل بها الا لادعاء
تشابهها ومنع ظهورها او للاخبار التي ادعوا دلالتها على المنع من العمل بها الا لتفسير النبي
والائمة عليهم السلام ففي الحقيقة لم يكن وجه مخالفتهم الا الامر الخارج عما نحن فيه و
مع ثبوت هذا الاجماع فان شئت فاجعل الكتاب من قبيل تاليف المؤلفين وان
شئت فاجعله من باب الخطابات الشفاهية يجب العمل وكيف كان وان شئت
تقرير الاجماع على وجه لا يخرج منه الاخباريون فنقول ان نزاعنا ليس في ظواهر
الكتاب خاصة بل في مسألة كلية هي ان مطلق الكلام الظاهر الذي وجهه المتكلم الى
المخاطب متضمنا للتكليف ثم نقل هذا الكلام بعينه الى غير المخاطب ممن شاركه في التكليف
بمضمون ذلك الكلام ولم يعرض ما يمنع من العمل فندعي الاتفاق حتى من الاخباريين
على جواز العمل بما يستفيده من ظاهره ورضاء الشارع بذلك وقد عرفت من كلام
بعض فحولهم سابقا ما هو صريح في ذلك نعم وقع النزاع بين المجتهدين والاخباريين
رضوان الله عليهم في ظواهر الكتاب من اجل صغرى الكلية المذكورة وموضوعها
حيث ان الاخباريين يمنعون دخول ظواهر الكتاب في موضوع الكلية المذكورة
اما لمنع توجه خطاباته الى غير النبي صلى الله عليه وآله والائمة او لادعاء تشابهه او لادعاء
ورود النهي عن العمل من الشارع عموما او خصوصا ولا ريب ان الاختلاف في الصغرى

٢٩ لا يقدح في الاتفاق على الكبرى فتم وان شئت قررت الاجماع المذكور على وجه الاجماع المركب
بان نقول لان كل من ذهب الى رضاء الشارع بالعمل بظواهر الكتاب المعينة للظن ذهب اليه بالنسبة
الى المشافهين بها وغيرهم من غير تفصيل ومن انكر ذلك كالاخباريين انكر مطلقا واذ قد ثبت بالتراضي
الخصم رضاء الشارع بعمل المشافهين بالظنون الحاصلة منها فثبت رضائه بعمل غيرهم من المشاركين
لهم في التكليف مضمونها بتلك الظنون بالاجماع المركب وعدم القول بالتفصيل قيل الحكم
الاجماع على حجية ظواهر الكتاب هو الاجماع على حجية ما هو ظاهر في نفس الامر لا ما يعتقد كل
مجتهد ظاهرا حتى اذا ادعى مجتهد ان الظاهر من الاية الفلانية هو كذا او ادعى اخر انه كذا فيكون كل
واحد من هذه المعتقدات حجة بالاجماع فاذا لا يمكن دعوى الاجماع الا فيما اتفق على كونه ظاهرا
فيخرج بذلك اكثر الظواهر عن مورد الاجماع المذكور تماما او لا بالنقض بالظواهر التي يعرض
اختلاف المشافهين فيها فنقول لو فرضنا اختلاف المشافهين في تعيين ظاهر اية وادعى
بعضهم ان الظاهر منها كذا وادعى اخر انه منها كذا وكذا فكلما تقول هنا نقول هناك والقول بان
هذا الاختلاف قليل بالنسبة الى المشافهين وكثير بالنسبة الى الغائبين لا يدفع النقض لكفاية تحقق
في ذلك القليل مع تسليم الاجماع على حجية الظواهر بالنسبة اليهم بقول مطلق فنقول في هذا الكثير
وثانيا بالحل وهو انا لم ندع الاجماع الا على حجية الظواهر النفس الامرية لا الظواهر الاعتقادية
لكن لما انحصر الكاشف عن نفس الامر فيما العلم في العلم والظن فان اعتقد المجتهد اعتقادا قطعيا
بان الظاهر من الاية كذا فلا ريب في حجيته لان الظاهر النفس الامري حجة بالاجماع واعتقاده العلمي ايضا
حجة ولو حصل له الظن بان الظاهر منها كذا فانه كان من ظن مخصوص حصل كالعلم ايضا لان الظاهر النفس
الامري حجة بالاجماع وطريقه وهو الظن الخاص الثابت لحجية بالخصوص وان كان من ظن مطلق

فلا نقول بحجيته ايضا بكون ذلك الظاهر الذي ثبت بهذا الظن المطلق ما قام الاجماع على حجيته بالخصوص ٣٠
لان الظاهر النفس الامري وان كان حجة بالخصوص الا انه اذا ثبت في بعض المقامات بواسطة
ظن غير مخصوص فليس حجية هذا الظن بالخصوص بل ضرورة تبعية النتيجة لاخس المقدمتين وهي
الصغرى هنا ثم انه قد يستشكل في التمسك بالاجماع المذكور من جهة ان المقصود منه ان كان اثبات
وجوب العمل بتلك الظواهر وحجية الظن الحاصل منها فهو مما لا نزاع فيه بعد ابطال القول الاخباريين
والمحقق السابق ايضا لا ينفيه فلا يجدي دعوى هذا الاجماع في مقابله وان كان المقصود منه
اثبات اعتبار الشارع الظن الحاصل منها بالخصوص فلا يثبت بذلك لان المسلم من المجمعين حجيته
او علمهم بتلك الظواهر ولا يثبت ان عملهم او قولهم انما كان من جهة كونه ظنا مخصوصا فلم يعلم من جهتهم
حيث ان بنائهم على عدم العمل الا بالعلم او الظن المخصوص لانسداد باب العلم كالسيد واتباعه
لم يعملوا بالكتاب ولم يقولوا بحجية ظواهره الا لثبوت الدليل الخاص على حجيتها لا لكون الظن الحاصل
منها من مطلق الظن لكن كون البعض كذلك لا يجدي في انتاج الاجماع لذلك المطلوب الا ان يدعى الاجماع
الكاشف عن اتفاق جميع من كان كذلك وليس ببعيد نظرا الى ان عادة الاجماع هو اتفاق المتقدمين
من اصحاب الائمة عليهم السلام ومن قاربهم من الفقهاء والمتقدمين والظاهر ان عملهم بالكتاب وقولهم
بحجيته لم يكن من باب الظن المطلق الذي حدث بين المتأخرين من جهة انسداد باب العلم والظن
المخصوص لهم بل كان من جهة رضاء الشارع بالعمل بظواهره بالخصوص فترى السيد وامثاله يدعي
بانفتاح باب العلم ويعد من الادلة العلمية ظواهر الاخبار المتواترة والكتاب ويجعل
ذلك وجها لعدم الاحتياج الى العمل باخبار الاحاد ولو كانت في اعلى مراتب الصحة ومعلوم
ان ظواهر الكتاب والاخبار لا تفيد الا الظن فجعل ذلك الا لاجل كونها من الظنون الخاصة

٣١ وكذا الشيخ لو تراه يعد من قرائن الاخبار الاحاد التي توجب العلم والعمل موافقتها لظاهر الكتاب
والسنة المتواترة وهل ذلك الا لكونها من الظنون الخاصة وكذا ابن ادريس وغيره فاذا كان
هؤلاء كذلك فما ظنك بمن تقدم عليهم والعلماء والصحابة فهل نظن عليهم ان يقولوا ويعولوا
على ظواهر الكتاب الا من جهة رضاء الشارع به بالخصوص والانصاف ان اتفاق هؤلاء يكفي
في الكشف عن رضاء الامام عليه السلام ولا يبالي بكون عمل المتاخرين به من باب الظن المطلق على
فرض علمنا بكون عملهم من هذه الجهة فكيف مع عدم العلم ومجرد الاحتمال المخالف للظاهر عن الكلم
ان عملهم وفتويهم ايضا من باب الظن الخاص ثم قد يظهر ذلك من كلام صاحب لم عند الجواب
عما اورد على دليله الرابع من الادلة التي اقامها على حجية الخبر الواحد فتتبع وكيف كان فبعد تلك
المباكات لا حاجة الى الملاحظة والمراعات ورابعا لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على حجية ظواهر الكتاب
ولو بالنسبة الى الغائبين فنقول ان المحقق المذكور ره قد سلم في بعض كلامه في المقام عدم
ثبوت الاجماع على حجيتها بالنسبة الى المشافهين ومن يحذو حذوهم منطا البر بوجه الفرق
بيننا وبين من يحذو حذو المشافهين مع مشاركتنا لهم في عدم شمول الخطاب كما هو
مذهبه وان المراد من يحذو حذو المشافهين اي هم وطائفة فان اريد بهم معاصرو المشافهين
فلا عبرة بمحض المعاصرة ومجرد اتحاد الزمان بالبديهة وان اريد المساوي في الاصطلاح فلا
فيه اولا انا نفرض الكلام في الظواهر التي توافق اصطلاحها في الفاظنا مع اصطلاح المشافهين
وثانيا انا لا نقول بحجية ظواهر الكتاب التي هي الظواهر في اصطلاحنا بل نقول ان الحجة ما ثبت
عندنا انه كان ظاهر الاية في اصطلاح المخاطب وان كان خلاف ظاهرها في اصطلاحنا
فقد يكون ذلك معلوما لنا وقد لا يكون معلوما لنا فنحتاج في اثباته الى اثبات الاصول مثل

اصالة عدم النقل وتاخر الحادث وعدم القرينة ونحو ذلك وهذه الاصول المتسالمة ٣٢
هو الظاهر في اصطلاح المخاطب ليس اعتبارها من باب الظن المطلق باتفاق العلماء
فقوله رحمه الله في جملة ذلك الكلام فكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذا يختلف باختلاف
الازمان وان توافق اللسان لا يخفى ما فيه اذ لا نقول لاحد بحجية ما هو الظاهر والمفهوم في ذلك
هو اصطلاحه من الكتاب العزيز وان خالف اصطلاح المخاطب وانما يقول من يقول
بحجية ما هو الظاهر والمفهوم في ذلك الاصطلاح من المفردات والتركيب حقائقها ومجازاتها
ثم قد يتفق اثبات اتحاد الاصطلاحين بالاصول المعتبرة بالاجماع وان اريد بهم من لم يختف
عليهم القرائن والبيانات النبوية المقرونة بالخطابات فنقول ان كان المراد بهم من لم يختف
عليهم قرينة اصلا فلا يخفى ان مرجع ذلك الى حصول العلم لهم بالمرادات من الخطابات ولا
نزاع في ذلك ولا اختصاص له بمن يحذو حذو المشافهين بل كل من علم بالمراد من الخطابات
يجب عليه العمل اجماعا لا بالاجماع الذي ندعيه على حجية الظواهر القرآنية للمشافهين بل الاجماع
الدال على وجوب عمل كل مكلف بما قطع ان الله اراده منه سواء كان في قالب الالفاظ او لا
وان كان المراد بهم من لم يختف عليهم القرائن التي لم يختف على المشافهين والتفتوا اليها وان
احتملوا وجود قرينة خفيت على المشافهين واحتملوها ايضا فيدفعون هذا الاحتمال بالاصل
كما يدفعه المشافهون ويعملون بالظواهر كما يعملون فنقول لعل اعتبار الظن الحاصل من اصالة
الحقيقة والقرائن المجازية ودفع صوارفها باصالة عدم القرينة ان كان مختصا بالمشافهين
كما هو ظاهر كلامه فالدليل على اعتباره بالنسبة الى من يحذو حذوهم وان كان شاملا لغيرهم
ايضا فما وجه الفرق بيننا وبين من يحذو حذوهم اللهم الا ان يقال ان المسلم هو الاجماع

٣٣ على اعتبار الظن الحاصل من اصالة عدم القرينة التي احتمل وجودها واختفائها على المخا
واما الظن الحاصل من ضميمة اصالة عدم القرينة التي احتمل وجودها وظهورها للمخاطبين واختفاؤها
على الغائبين فلا نسلم حجيته واعتباره بالخصوص في غير المشافهين الذين يجدون حذوهم
يعني لم يختف عليهم القرائن التي ظهرت على المشافهين وبعبارة اخرى فقطعوا بان الظاهر
عند المشافهين كان هذا المعنى لما يحتاجون في العمل بالظواهر الا ان يدفعوا بالاصل القسم
الاول من القرائن يعني التي احتمل وجودها واختفائها على المشافهين وقد عرفت ان الظن الحاصل
بضميمة اصالة عدم مثل هذه القرائن اجماعي الاعتبار كما المشافهين حيث انهم انما
يعملون بالظواهر المفيدة للظن بضميمة اصالة عدم القرينة المختفية فهم مشاركون معهم
في تحقق الاجماع على الظن الحاصل لهم من الخطابات واما غير المشافهين الذين لم يجدوا حذو
المشافهين كامثالنا فنحن انما غير مخاطبين بما كان ظاهرا من الخطاب عند المشافهين بل يحتمل في
كل ما نراه ظاهرا في معنى ان يكون معروفا بقرينة ظهرت على المخاطبين ودلتهم على خلاف هذا
الذي نراه ظاهرا واختفيت علينا فنحتاج اولا الى اعمال اصالة عدم القسم الثاني من القرائن
يعني التي احتمل وجودها وظهورها للمخاطبين واختفاؤها علينا معاشر الغائبين ثم الى
اعمال اصالة عدم القسم الاول من القرائن التي كان المشافهون ومن يجد حذوهم يعملون بها الا
فالظن الحاصل لنا انما هو بضميمة اصالة عدم القسم الثاني من القرائن وقد عرفت ان الخصم
الذي منع ثبوت الاجماع على اعتباره ثم لو فرض حصول العلم لنا في بعض الموارد بكون هذا الذي
نراه ظاهرا هو الذي كان ظاهرا عند المشافهين وقطعنا بعدم وجود ما يصرفهم عنه فنحن
ح كمن يجد حذو المشافهين في ان لا نحتاج الا الى دفع القسم الاول من القرائن الذي كان يدفع

اشارة الى ان القدر المسلم هو الاجماع على اصالة عدم القرينة التي احتملت واختفيت على المخاطب ح

٣٤ المشافهون وقد عرفت ان الظن الحاصل بضميمة اصالة عدم هذه القرينة حجة بالاجماع فلا يضر الخصم
تسليم حجية الظن الحاصل لنا في هذا المورد بالخصوص بل قد اشار المحقق المذكور في بعض الاجوبة
والتعليقات الى تسليم ذلك عند الكلام في الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب حيث قال
ان حجيتهما بالنسبة الينا انما يتم لو ثبت العلم لنا بانهما من قبيل تاليف المؤلفين او ندعي العلم بان
متفاهم المخاطبين بهما علما او ظنا كان كذلك فظهر الفرق بين من يجد حذو المشافهين
وبيننا وظهر المراد ممن يجد حذوهم وحاصله انهم هم الذين كان ما هو الظاهر من الخطابات
عندهم مطابقا لما هو الظاهر منها عند المشافهين بحيث لم يحتاجوا في اثبات المطابقة الى
اعمال اصالة عدم القرينة المحتملة الظاهرة على المشافهين المختفية عليهم لكن الانصاف ان ما
ذكرنا من قبل الخصم لا يسمن ولا يغني من جوع نظرا الى ان الذي يحتاج اليه الغائبون في
العمل بالظواهر ليس الا اصالة عدم القرينة الصارفة عما هو الظاهر عندهم سواء كان مما
اختفى على المشافهين ايضا وهو القسم الاول الذي ذكرنا او ما اختفى عليهم فقط دون
المشافهين وهو القسم الثاني ولا فرق بين القسمين في الاجماع على اصالة عدمهما والحاصل
انه اذا ثبت عند الغائب ظهور الخطاب في معنى واحتمل اقترانه بصارف عن هذا الظاهر
فلا بد بعد الفحص اجراء اصالة العدم اجماعا ثم لما لم يكن الاجماع دليلا اسكاتيا فلا مانع للخصم
من عدم تسليمه الا في الجملة على ما اشرنا من التفصيل فتدبر وخلاصة انه لو غمضنا عن
جميع ما ذكرنا سابقا لكن نقول ان الاخبار القريبة من التواتر بل المتواترة اجمالا الدالة على وجوب
العمل بالكتاب وعرض الحديث عليه وليس المراد ظاهره والا لزم كونها ايجاب العمل به
كالعبث او خطابا بما لا تفيد غالبا الا الظن واما التي تفيد القطع فليست مما يحتاج اليه اذ

٣٥ مدلولات هذه الامور بيانات او مجملات على سبيل منع الخلو واعترض المحقق المذكور
سابقا بعد تسليم ظهورها بما ذكرنا بان هذه الاخبار ايضا خطابات شفاهية ولا تفيد
الا الظن والظهور برضاء الشارع بالعمل بظواهر الكتاب والمسلم من حجية ظواهر الخطابات
الشفاهية انما هو للمشافهين بها ومن يحذو حذوهم كما في ظواهر الكتاب فحجية هذا
الظن والظهور الحاصل من الاخبار لنا ليس الا من باب حجية مطلق الظن والظن الكتابي
الذي يثبت حجيته بهذا الظن المطلق لا يصير ظنا خاصا اللهم الا ان يقال ان هذه الاخبار
من قبيل تاليف المؤلفين الذين يصنفون بما يفهمه المتعارفون او يدعى العلم بان مقاصد
المخاطبين بها على اوفق ما كان كذلك واني لك باثبات العلم في المقامين هذا حاصل اعتراضه
اقول لا يخفى انه لو كان في مقام دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب على تنزل من جهة
مخالفة الاخباريين رضوان الله عليهم ومن جهة كيفية تقرير الاجماع على وجه لا يخرجون
منه فلا تأمل للتأني بدعوى الاجماع على حجية ظواهر الاخبار بعد الفراغ عن سندها كما
هو المدعى فيما نحن فيه فان الكلام هنا في حجية ظاهر بعد الفراغ عن صدوره عن الامام ع
اما علما كما في المتواترات وغيره المحفوف بقرينة قطعية واما ظنا بظن خاص والحاصل
بناء اصحاب النبي والائمة عليهم السلام كلا وكذا المتقدمين والمتأخرين وكذا العامة و
بالجملة كل من يقتضي بشانه وفتوى في الجملة على اختلاف مذاهبهم في تعيين الادلة وتغاير
مشاربهم وتباين طرقهم وغلو كثير منهم كالاخباريين رضوان الله عليهم في التشنيع على العامل
بالظن وادعاء بعض اصحابهم الاحتياج الى غير العلم من جهة كون اكثر المسائل معلومة وكون باب
العلم مفتوحا لهم لم يسمع من احد منهم مخالفا وموافقا التامل في حجية ظواهر الاخبار

بعد الفراغ عن سندها وكفاك في هذا المقام دعوى السيد عند بيان عدم الاحتياج ٣٦
الى الخبر الواحد بان معظم الفقه معلوم لنا بالضرورة والاخبار المتواترة ومعلوم ان تلك
الاخبار لا تفيد الا الظن والظهور وادعى الشيخ رحمه الله في العدة ايضا بان الخبر الواحد المستفيد
بظاهر السنة المتواترة من الاحاد التي تفيد العلم والعمل فلا يمكن بعد ذلك دعوى ان ظاهر
الخبر المتواتر يكون الظن الحاصل منه كظن الصدور الحاصل من خبر العدل وكفاك في المطلب
امر الائمة عليهم السلام بكتب الاحاديث والتحدث بها وتحريص العاملين بها والامر بنشرها فهل
يبقى بعد ذلك شك في رضاء الامام عليه السلام بالعمل بالظن الحاصل منها بالخصوص
والحاصل ان رضاء الشارع بالعمل بظواهر الاخبار بالخصوص مما كاد ان يلحق بالضروريات
فهؤلاء الاخباريون لا يزالون يطعنون على الاصوليين في عملهم ببعض الظنون ويسمونهم
لذلك اهل الظن والتخمين والرأي والاجتهاد ويسمون انفسهم اهل العلم وقد يجتنبوا
في الاستدلال على قطعية صدور الاخبار وحجيتها حتى لا يعملوا بالظن الصدوري
ومع ذلك كله فهل يعولون الا على ظواهر الاخبار وبالجملة فالعجب كل العجب من دعوى
عدم الدليل على رضاء الشارع بالعمل بظواهر الاخبار بالخصوص وان حجيتها
من باب مطلق الظن فهل جعل الائمة عليهم السلام لجا ولشيعتهم في الاحكام الشرعية
من العبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات الا ظواهر الاخبار نعم قد وقع
الكلام في حجية ما هو ظني الصدور وتشاجر فيه العلماء وطال ما اختلفوا فيه على
اقوال متكثرة وآراء متعددة لكن هذا كلام من جهة الظن الصدوري واما الظن
من جهة الدلالة بان تفرض السند مقطوعا به او مظنونا بظن خاص وبالجملة مفروغا عنه

٣٧ فلم يتبين لنا الى الان ما يوجب الحجية بل يجب كون الخبر الشامل حينئذ من باب الظن المطلق و
بالجملة بعد تسليم ظهور الاخبار السابقة في وجوب العمل بظواهر الكتاب وعدم القدح في
سندها فالقدح بان دلالتها ظنية وحجية الظن الحاصل منها موقوف على كون الكتاب
حجة كتابا وكونه ظاهرا وحجية ظهور الظاهر ونظري الغائب ثم لو سلمنا ذلك لكن ندعي
العلم بمضمونها بعد التأييد بتقرير الامام عم للعاملين بالكتاب بل تعليمهم اياهم
الاستدلال به وبالجملة تيسر مضمونها ولو بضميمة ما تقدم قطعيا فيتخلص عما اورد
عليه بما لا ينبغي ثم ان المحقق المذكور بعد تسليم حجية الظن الحاصل من الاخبار الدالة على
وجوب التمسك بالكتاب قال ان مقتضى ذلك هو حجية الظن الحاصل منه يعني
من الكتاب من حيث انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من الكتاب
ليست ظنونا حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ
وحقيقته ومجازه والاعتماد على اصالة الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي
واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فانما
هو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها
لا ظن حاصل من الكتاب فقط انتهى كلامه رفع مقامه اقول لان من يقول بحجية ظواهر
الكتاب وكونها من الظنون الخاصة التي رضي الشارع بالعمل عليها بالخصوص انما يقول
ذلك فيما اذا لم يكن الظن الحاصل من الكتاب بضميمة ظن غير معلوم الحجية الا من باب الظن
المطلق فاذا فرضنا الظن الحاصل للمجتهد من كلام الكتاب ومن ظن مطلق فحينئذ
نقول بان هذا الظن ليس من الظنون الخاصة بل من الظنون المطلقة فرد بتبعيته

التغيير لاحسن المقدمتين واما دعوى ان الظنون الحاصلة اليوم من الكتاب ليست ظنونا ٣٨
حاصلة منه فقط انما هي حاصلة منه بضميمة ظنون لم يثبت اعتبارها بالخصوص فهي غير ثابت علينا
مع انها لا تضرنا لانا نقول ان الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو حاصل منه قام الدليل
على اعتباره ولا يضرنا كون جميع الظنون الحاصلة منه على ما ادعاه المحقق لان تلك الدعوى
صغروية وكلامنا انما هو في الكبرى وقد عرفت ثبوتها بالادلة الخمسة التي ذكرناها ولو لم
يفد كل واحد منها القطع فلا اقل من افادة مجموعها اياه هدانا الله وجميع الطلبة الى النهج
القويم والصراط المستقيم بالنبي الكريم وآله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين وينبغي التنبيه
على امور الاول انه قد يورد على حجية ظواهر الكتاب وعلى الادلة الدالة عليها اشكال و
هو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها نظرا الى ان من جملتها ظاهر ايات تحريم العمل بالظن الشامل
بعمومها لتلك الظواهر وهذا الاشكال لا يخفى جدا توضيح الدفع انه لا شك ولا ريب
في عدم جواز تعلق الحجية على كل من ظاهر ايات التحريم بالنسبة الى حرمة العمل بظواهر الكتاب
وسائر الظواهر لان تعلقه بظاهر ايات التحريم مناقض لتعلقه بسائر الظواهر ولا يمكن
تعلق الحكم بكلا الامرين الذين يكون تعلقه باحدهما مانعا من تعلقه بالاخر بالضرورة واذا
عرفت هذا فنقول الادلة الدالة على حجية ظواهر الكتاب اما ان يكون من قبيل غير اللفظ
كالاجماع وبناء العقلاء واما ان يكون من قبيل اللفظ فان كان من الاول فلا يخفى ان
المتيقن حجية الظواهر لا يعقل ان يدعى الاجماع مثلا على حجية ظاهر ايات التحريم فقط
لان اللازم من ذلك نفس عدم حجية سائر الظواهر ولا شك انه نقيض مطلبه وان المتيقن
هو ادعاء الاجماع على حجية سائر الظواهر غير ظاهر ايات التحريم وليس الاجماع من الادلة

٣٩ اللفظية القابلة بحسب الوضع اللغوي لكلا المتنافيين حتى يمكن الناصر بان نفس الدليل
الدال على حجية ظاهر الكتاب دال على حجية الظاهر الدال على عدم حجية الظواهر وان ادعي
خروج ظاهر ايات التحريم عن تحت هذا العموم لاجل ثبوت الاجماع على خلاف مقتضاه
اعني على حجية الظواهر هو موجب لجعل دلالة العام بالنسبة الى بعض افراده قرينة لخروج
بعض اخر عن مفهومه وهو غير ممكن لاستلزامه اتحاد المخصص والمخصص كما زعمه
بعض الفحول حيث اورد ذلك على الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب وان كان
من قبيل الثاني بان يكون من الادلة اللفظية فهو وان كان بحسب الوضع اللغوي قابلا
لتعلق الحكم بالحجية بكل من ظاهر ايات التحريم وسائر الظواهر لكن العقل بعد ملاحظة
استلزامه للتحكم بعدم ارادة المتكلم لذلك العام الا تعلق الحكم باحد المتنافيين اما
خصوص ظاهر ايات التحريم بالنسبة الى حرمة العمل بظواهر الكتاب واما سائر ظواهر
الكتاب دون ظاهر ايات التحريم فلابد من خروج احدهما عن مدلول العام لا بقرينة
دلالته على الاخر حتى يلزم كون دلالة العام على بعض الافراد قرينة لخروج البعض الاخر
بل يحكم العقل بلزوم خروج احدهما لا بعينه ثم يتبين المخرج بدليل خارجي وهو فيما
نحن فيه انه لو كان المراد من الدليل اللفظي الدال على حجية ظواهر الكتاب خصوص ظاهر
ايات التحريم الدال على حرمة العمل بالظواهر فيلزم ان يكون مقصود المتكلم بالدليل المذكور
هو افادة عدم حجية ظواهر الكتاب فقط لارادة من قوله مثلا تمسك بظاهر الكتاب انه
يحرم عليك التمسك بظواهر الكتاب اما مطلقا حتى نفس ظاهر ايات التحريم لو قلنا بدلالة
ايات التحريم على حرمة العمل بنفسها ايضا واما مع استثناء ظاهر ايات التحريم بناء

على فيهما الحجية نفسها اما بفهم العرف او بلزوم التناقض ولا ريب في قبح ارادة هذا المطلب عن
من ذلك الكلام فيتعين ان يكون المراد من ذلك الدليل هو حجية ما عدا ظاهر ايات التحريم
بالنسبة الى حرمة العمل بظواهر الكتاب وان شئت زيادة توضيح لذلك فنقيس قوله تمسك
بظواهر الكتاب مع ظاهر ايات التحريم على مثال عرفي وهو قول المولى مثلا اعمل بكل خبر
عدل مع ان يكون في جملة اخبار العدول لخبر عادل بان المولى قال لا تعمل بخبر اصلا فانك
تجد ما قلناه حقا وان شئت جوابا مختصرا عن الاشكال فقل انه بعد ما قطعنا بوجوب العمل
بسائر ظواهر الكتاب اما من الاجماع واما من تراكم الظنون الحاصلة من الاخبار وغيرها فلا
يمكن حصول الظن من ظواهر ايات التحريم بعدم جواز العمل بظنون الكتاب تذنيب الثاني انك
قد عرفت في صدر المسألة ان خطابات الكتاب على اقسام منها ما يفيد القطع بالمراد وهو
موقوف على القطع بثبوت وضع الفاظ ذلك الكلام مادة وهيئة والقطع بانتفاء
القرينة الصارفة عن اللفظ الحقيقي او المجازي وقد عرفت انه في المسائل النظرية نادر جدا
بل غير موجود ومنها ما يفيد الظهور والظن بحيث لو القى مثله من متكلم الى مخاطب لفهم منه
مجرد ذلك المعنى ومنها ما لا يفيد الظن كذلك واما يفيد الظهور والظن كما في الحقائق
المتصادمة والمجازات كذلك والحقيقة المقرونة في الكلام بما يصح ان يكون قرينة صارفة
كالاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة والضمير الواقع عقيب العام الراجع الى بعض افراده
واما يفيد ظنا وظهورا لا يعمل عليه في العرف كما في تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح
على القول بالتوقف وقد عرفت هناك ايضا ان الكلام لا ينبغي ان يقع في القسم الاول وكذا
الثالث خارج عن محل النزاع قطعا فلم يبق الا الثاني فاعلم ان هذا الظهور الذي يفيد الخطا

٤١ بنفسه لوخلي وطبعه فقد يجئ بحاله ولا كلام ح وهو القدر المتيقن مما اثبتناه سابقا من
حجية ظواهر الكتاب وقد يوجد في مقابله ما يرفعه اما مع حصول الظن في الطرف المقابل راجحا وظنونا
واما مع تساوي الطرفين فلا بد من الكلام في المقامين الاول ان يوجد في مقابل ظاهر الكتاب
ما يوجب الظن على خلافه وحمل مدلول الكتاب موهوما الثاني ان يوجد في مقابله ما يحصل بسببه
معه الظن من الطرفين اما الكلام في المقام الاول فان الظن الحاصل في مقابل الكتاب اما ان
يكون من الظنون الغير المعتبرة واما ان يكون من الظنون المعتبرة ثم الاعتبار في الاول اما ان
يكون من جهة تصريح الشارع بالحرمة فيه بالخصوص كالقياس واما ان يكون من جهة
دخوله في عموم حرمة العمل بالظن وعدم ثبوت المخرج له وكذا الاعتبار في الثاني اما ان يكون
من جهة ثبوت الدليل الخاص على اعتباره كالخبر المتواتر والخبر الواحد على القول بكونه من الظنون
الخاصة واما ان يكون من جهة الدليل العام على حجية الظن في الجملة بعد الانسداد فهذه الاقسام
اربعة فان كان الظن الحاصل في المقابل من القسم الاول فلا خفاء في وجوب العمل بالكتاب وطرح
ذلك الظن للاجماع ونفس ادلة حجية الكتاب ونفس ادلة حرمة العمل بذلك الظن ولوجوب
طرحه في مقابل الاصول التعليقية فلان يطرح في مقابل الكتاب الذي هو اقوى الادلة
الاجتهادية احق واولى لكن العمدة من هذه الادلة هو الاجماع واما الثلثة الاخيرة فلا تسلم من
الخدشة الا مع ضم الاجماع فالاولى الاكتفاء به اولا ثم ولا فرق في وجوب طرح ذلك الظن
بين ان يكون تعارضه مع ظاهر الكتاب من قبيل التعارض التباينى او من قبيل العموم والخصوص
مطلقا او من وجه وان كان الظن الحاصل في المقابل من القسم الثاني فالحق فيه ايضا وجوب
العمل بالكتاب وطرح ذلك الظن لظهور الاجماع على ذلك واطلاق ما يقبل الاطلاق من ادلة

من ادلة حجية ظواهر الكتاب ولان الظن الحاصل على خلاف الكتاب من الامارات الغير المعتبرة ٤٢
اما ان يلاحظ من حيث تعارضه لظاهر الكتاب واما ان يلاحظ من حيث انه كاشف ظني
عن وجود قرينة مقرونة بالخطاب ظاهرة على المشافهين مختفية علينا واياما كان فلا يجوز
الاعتداد به بعد ثبوت عدم جواز العمل به لان معنى ذلك ان وجوده كعدمه فيبقى ظاهر الكتاب
عن المعارض وعن القرينة المعارضة ويمكن ان يخدش في الوجوه الثلثة اما في الاجماع فبمنعه
اولا وعدم القائل في دعوى ظهوره ثانيا لان المسئلة اصولية لا يجري فيها الظن المطلق و
اما في اطلاق ادلة حجية ظاهر الكتاب فبان مدلولها حجية الظواهر من الكتاب ومن البين ان
بعد حصول الظن على خلاف الكتاب فيسقط عن الظهور ويصير مضمون الكتاب موهوما
واما في الوجه الثالث فاما اولا فبانا لا نلاحظ الظن الحاصل على الخلاف من باب المعارضة و
اقصى ما دل عليه ادلته عدم جواز العمل به عدم جواز الاخذ به ونحن لا نقول بالاخذ به لكن نمنع
من الاخذ بالكتاب ايضا لانه لا دليل على حجيته حتى اذا لم يحصل منه الا الوهم ودعوى ان معنى
عدم جواز العمل بالظن الكذائي هو ان وجوده كعدمه ممنوع وان كان لا مضايقة في اطلاق
لفظ المعارضة في المقام لعدم كون الظن دليلا بالفرض والمعارضة انما تتصور بين دليلين فلا
نقول ان ذلك من باب المعارضة بل نقول انه من باب المصادمة وسقوط ما هو دليل بالنوع
عن الدليلية في بعض المقامات لمصادمة امر غير معتبر غير غريب الا ترى الى صاحب وبعض
اخر مع انهم لم يقولوا بحجية الشهرة لا يعولون على الخبر المخالف للشهرة ولو كان في غاية الصحة و
الحاصل انه لا يحتمل ان يكون المعتبر هو ظاهر الكتاب المفيد للظن لو خلي وطبعه فيحتمل ان يكون
المعتبر هو الظن الفعلي الحاصل من ظاهر الكتاب وعلى المدعي لاثبات الاول ولما ثانيا فبان

٤٣ ملاحظة الظن المذكور من حيث انه كاشف ظني عن قرينة معروفة بالخطاب ولا شك ان هذا
الظن وان كان غير معتبر بالفرض لكن حجية اصالة عدم القرينة مع الظن بوجودها غير تامة
ودعوى ان الظن الغير المعتبر وجوده كعدمه كلام اذ ليس معنى عدم الاعتبار الا ان يلزم من
عدم جواز الاخذ به لا ان وجوده كعدمه مطلقا فتامل فانه لو كان عدم اعتبار الظن الحاصل
في مقابل اصالة الحقيقة موجبا لاعتبارها وفرض وجوده كعدمه والواجب عند
تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح ترجيح الحقيقة لاصالتها وعدم اعتبار الظن
الحاصل من غلبة الاستعمال اذ لو كان ذلك الظن معتبرا لتعين الحمل على المجاز مع انهم حكموا
بالتوقف كيف ولو سلمنا ان العمل باصالة الحقيقة هل هو من باب التعبد او من باب
الكشف عن الواقع مسئلة طال التشاجر فيها فكيف يحكم بمجرد كون الظن الحاصل على خلاف
الحقيقة غير معتبر باصالة الحقيقة ان على هذا يلزم ان لا يكون موضع توقف اصلا
لان الظن الحاصل على الخلاف ان كان معتبرا فهو المتبع والا فالعمل على اصالة الحقيقة
ولكن الحق فساد هذه المخدشات طرا اما المخدشة على الاجماع فبان منعه لا وجه له ونفي
مدعيه واما كونه ظنيا فلا يقدح بعد ان يكون الغرض افادته القطع منضما الى الوجهين
الاخرين واما فساد المخدشة على الوجه الثاني فلان المراد بالكتاب وظاهره هو ظاهره
الطبعي والنوعي اعني مدلوله الذي يكون الخطاب ظاهرا فيه لو خلي وطبعه وان كان
ذلك المدلول موهوما من جهة الامور الخارجية فلذا يمكن ان يقال فيما اذا قام الظن
على خلاف ذلك المدلول انها مخالفة لظاهر الكتاب وكذا اذا ثبت بتفسير الامام عم
ارادة خلاف ظاهر الكتاب فيحقق ان ظاهره ليس مرادا بل لا يبعد دعوى اطلاق الحكم

٤٤ على مدلوله حاق الخطاب وان قطع بعدم ارادته من دليل منفصل والحاصل ان المراد
من ظاهر كل كلام ما يظهر منه مع قطع النظر عن الامور المنفصلة فتم واما فساد المخدشة
على الوجه الثالث فلان الامارة الغير المعتبرة لا تصلح لمزاحمة الدليل الا ان يكون الادلة الدالة على
حجية ذلك الدليل غير جارية ولو باطلاقها في صورة مزاحمة تلك الامارة له وهنا بياض
بقدر اسطر واما اصالة عدم القرينة فهي جارية حتى في صورة الظن بوجودها مع فرض عدم
اعتبار ذلك الظن وبناء العقلاء واهل كل لسان على ذلك مثلا اذا اخبر عبد بخبر من اني
من قبل سيده انه قال اكرم العلماء ثم جاء رجل امر المولى بعدم اعتبار الظن الحاصل من قوله
ولو هو عادل لان المولى نهى عن اكرام زيد العالم فهل ترى العقلاء واهل اللسان يلزمونه
الا على العمل بالعموم الاول ولو توقف العبد في اكرام زيد فلم يكرمه بناء على الاصل فهل ترى
العقلاء يذمون المولى على عقابه تلك على ترك اكرام زيد واما مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة
مع المجاز الراجح الذي حكم المشهور فيه بالتوقف فليست من قبيل ما نحن فيه وبينهما وبينه فرق و
لنا نحن ايضا نقول هناك بالتوقف بيان الفرق ان الشك في القرينة قد يكون في وجودها وقد
يكون في قرينية امر موجود يعني يكون مع الكلام امر يحتمل ان يكون المتكلم قد اتكل عليه في ارادة
خلاف الحقيقة سواء كان هذا اللفظ كالاستثناء عقيب الجمل والضمير الواقع بعد العام الامر من قبيل ٢
الراجع الى البعض افراده او من قبيل غير اللفظ كالشهرة في المجاز المشهور وورود الامر عقيب
الحظر فاما كان الشك في وجودها او الظن الغير المعتبر فيحكم بالاصل لان وجود القرينة
مسبوق بالعدم فيحكم بالعدم حتى يحصل القطع او الظن المعتبر بالوجود واما اذا كان الشك
في قرينيته في اتكال المتكلم على الامر الموجود مع الكلام لفظا كان او غيره فلا يحكم بالحقيقة

٥م كان اصالة عدم القرينة غير جارية لان الشك ليس في حدوث ما هو القرينة بل هو في اتصاف
الذات الموجودة قطعا بصفة القرينية ومن المعلوم ان صفة القرينية ليس شيئا يحكم
لذلك الامر بعد علمهما فتم والحاصل ان بناء العقلاء واهل اللسان في امثال ذلك على
التوقف والحكم في مباحث الالفاظ هو بناؤهم اذ عرفت هذا فنقول ان الظن فيما نحن
فيه متعلق بوجه القرينة واما الرجحان والغلبة في المجاز المشهور من قبيل الشك في قرينية
الامر الموجود فيجري الاصل فيما نحن فيه دون المجاز المشهور وهنا فرق اخر بين ما نحن فيه وبين المجاز
المشهور واشباهها وهو ان الخطاب فيما نحن فيه قد وصل الينا مجردا عن الصارف المقطوع
الصارفية وعن الامر القابل لكن حصل الظن لنا من الخارج اكتنافه حين الصدور بقرينة
صارفة واما الخطاب المشتمل على لفظ حقيقة مرجوحة ومجاز راجح او على لفظ اكتنف
به في ذلك الكلام ما يقبل ان يكون صارفا له عن حقيقته فليس كلامنا فيه بل الظن موافق
للقائلين بالتوقف وعدم الحمل بالحقيقة مع عدم الظن على خلافها فكيف مع الظن و
الحاصل ان الكلام في هذا المقام في الخطابات التي نقطع بانها لو القيت كما هي الان
للناظرين لفهموا منها معانيها الظاهرة فيها وبعبارة اخرى فيما كان نظرنا مجردا عما يكتنف
به مما يحتمل ان يكون صارفا له عن ظاهره بحيث لو القى مثلها متكلم الان لحملناه على
الظاهر لكن ظننا بالظن الغير المعتبر وجود قرينة معلومة القرينية حين صدوره وهي
الخطابات التي علم اقترانها بما يصلح ان يكون صارفا لظواهرها من امر حالي او مقالي
والظن ان هذا هو محل النزاع المشهور في ان اصالة الحقيقة هل هي من باب التعبد او من
باب الكشف عن الواقع ومثلوا له بالمجاز المشهور والضمير الواقع بعد العام الراجع للبعض

اشارة لان نفي صفة القرينية ابتداء حادثة فلا يكون ذلك الخ قرينية الاسد اتفاقات التكلم والاصل عدل منه

ارادة والتخصيص الواقع عقيب العمومات المتعددة دون ما نحن فيه قال بعض الفضلاء ع ع
وليس كل ظن بارادة غير الحقيقة يوجب التوقف بل اذا كان العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور
الخطاب مخصصة حال به فيها حق يصح تجوز ان تكل المتكلم عليه واما اذا لم يكن كذلك فيحمل
على الحقيقة اجماعا ولذا يعملون بالحقيقة في الظواهر التي يعلم منها ادلة غير تامة الحجية
موجبة لظن ارادة خلاف الظاهر انتهى وقد عرفت انهم في اول هذا المقام ان الخطابات
المكتنفة حين الصدور بما يصلح ان يكون صارفا عن ظاهرها خارجة عن محل الكلام
داخلة في اقسام المجملات وكلامنا في الظواهر والحاصل انه لا ينبغي رفع اليد عن ظاهر
الكتاب بمجرد حصول ظن غير معتبر على خلافه كاشف ظنا عن وجود قرينة صارفة
عنه حين الصدور وهذا كله ظاهر على مذهبنا معاشر القائلين بكون ظاهر الكتاب
من الظنون الخاصة واما على مذهب من يقول ان حجيتها من باب مطلق الظن فالظن
ان الحكم كذلك لكنه لا يخلو عن مناقشة وليس ههنا محل تحقيق الكلام فيه بعد ابطال اصل
القول فانا تكون تلك الظواهر من الظنون الخاصة واما اذا كان الظن الحاصل في مقابل
الكتاب الحاصل لمضمونه مما هو من القسم الثالث اي من الظنون الخاصة التي قام على حجيتها
بالخصوص دليل من الشرع فالتحقيق وجوب العمل بذلك الظن وطرح ظاهر الكتاب بشرط
ان يعلم ان المنشأ للظن المذكور من شأنه الحجية حتى فيما اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب واما اذا
لم يكن كذلك اما من جهة تمام الدليل على وجوب طرحه عند مخالفته لظاهر الكتاب كما
في الاخبار بناء على ما ورد من الروايات الدالة على وجوب طرح الاخبار المخالفة لظاهر
الكتاب لو قلنا بتمامية دلالتها على ذلك وسيجيء الاشارة اليه فاللازم على الثاني وجوب

٤٧ الاخذ بالكتاب وطرح الخبر المخالف له وكذا على الاول على الاظهر خلافا لمن خدش في ذلك
في مقام الرد على المحقق القائل بان الدليل وهو الاجماع انما دل على العمل باخبار الاحاد فيما لا
توجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به قال الحادثين ما حاصله
ان وجوب العمل باخبار الاحاد ان لم يثبت دلالة عليه مع وجود ظاهر الكتاب فكذلك
الدليل الدال على العمل بظاهر الكتاب لم يثبت دلالته عليه مع وجود الخبر الجامع الشرائط
على الخلاف وهذه الخدشة غير واردة نظرا الى ان كل من قال بالعمل بظواهر الكتاب قال به
في كل ما لم يوجد دليل معتبر على خلافه راجح عليه ولم نر من يتامل في حجية الكتاب بمجرد وجود
امارة غير معتبرة مضافا الى اطلاق الاخبار الامرة بالاخذ بظواهر الكتاب فاذا فرض
عدم ثبوت الدليل على حجية خبر فيما اذا وجد ظاهر الكتاب على الخلاف فلا وجه للتوقف
والتامل في العمل بالكتاب ولو فتح هذا الباب لسد باب العمل بالادلة الشرعية في كثير من
الموارد لكثرة الامارات الغير المعتبرة سيما على مذهب كثير من علمائنا المقتصرين على الاحاد
بل على صحاحها التاركين لمثل الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاجماع الظني بل الخبر
الحسن والموثق والمرسل من امثال ابن ابي عمير مع العلم بان احدا منهم لم يتامل في دليل لاجل
معارضته لا دليل وما وقع من صاحب ك من التامل في الخبر المخالف لعمل الاكثر فهو في
خصوص ذهاب الاكثر على خلاف الخبر فلا يتامل في الخبر الصحيح المخالف الخبر الحسن او الموثق
والاستقراء والاجماع المنقول وغيرهما من الامارات الغير المعتبرة نظرا الى ان الوهن الذي
يحصل للضعيف من اعتضاده من عمل الاكثر لا يحصل من اعتضاده بغيره ولكن المقام
يحتاج بعد الى تامل تام لان الواجب في عموم حجية امارة وخصوصيتها هو متابعة الدليل

٤٨ على حجيتها فقد يدل الدليل على حجية شيء عموما حتى فيما اذا ورد في مقابله دليل معتبر فيجب
ح اعمال احكام التعارض وقد يدل على حجيته فيما اذا لم يرد في مقابله دليل الفلاني كالاخبار
دراية حجية لضعف سطر متعلقه
الاحاد عند الكل على ما يظهر منه كلام وقد يدل على حجيته في الجملة من جهة العموم والخصوص
المذكورين ومن الجهات الاخر مثل شموله لصورة وجود الامارة الكذائية الغير المعتبرة
على الخلاف واختصاصه بغيرها وبالجملة فالمتبع من جميع الجهات هو الدليل على حجية
ذلك الدليل هدانا الله وجميع الطلبة سواء السبيل وكيف كان فلنرجع الى اصل المطلب
وهو وجوب العمل بالظن المخالف للكتاب وطرح ظاهر الكتاب فيما اذا ثبت حجية الدليل
المفيد لذلك الظن حتى في صورة مخالفة ظاهر الكتاب والدليل عليه هو انه اذا دليلان
ثبت حجية كل منهما من الشارع عند التعارض لابد من الاخذ بالراجح والمفروض ان
مقتضى ظاهر الكتاب مرجوح ومدلول تلك الامارة المعارضة راجح فيتعين الاخذ به
وايضا فالمناط في حجية ظواهر الكتاب احد الامرين على سبيل منع الخلو اما افادة الظن
بالمراد واما جريان اصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر الظاهرة على المشافهين المختفية
علينا وكلا الامرين في المقام مفقود اما الاول فلان المفروض ان الظن على الخلاف واما
الثاني فلعدم جريان الاصل مع وجود الدليل على خلاف الظاهر وعلى ان القرينة على ارادة
خلافه كانت موجودة عند المشافهين بظاهر الكتاب مثلا اذا كان ظاهر قوله تعالى
احل لكم ما وراء ذلكم هو حلية جميع من سوى النساء المذكورة سابقا في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية وورد جزئيات الحجة بالخصوص على تحريم بعض اخر من النساء
فهذا كاشف عن ان المشافهين قد نصبت لهم قرينة تدلهم على خروج البعض المذكور من

٤٩ عموم الآية لاشتراك جميع المكلفين في الاحكام فلا معنى لتخصيصه بالغيبة الينا فالامر سمع الخبر
من الامام عليه السلام بل هو حرام على المشافه بالآية ايض فكان عنده ما يخصص الآية
وهذا الخبر كاشف عنه وان لم يكن هو ولا فرق فيما ذكرنا بين كون العمل باصالة عدم
القرينة من باب التعبد او من باب الكشف من الواقع فان سبق تقريب الدليل على مذهب
القائل بكونه من باب الكشف معقول لان حجية ظواهر الكتاب مشروط باحد امرين اما افادة
الظن الشخصي بالمراد واما الظن النوعي وان لم يفده شخصا مع عدم ثبوت ظن شخصي
في مرتبته على خلافه وكلاهما في المقام مفقود على ما عرفت ثم ان ما ذكرنا من كشف الدليل
المعارض عن ارادة خلاف ظاهر الخطاب من المشافهين بقرينة نصبت لهم هي هذا
الدليل او مكشوف عنها به انما هو فيما اذا كان حكم خلاف الظاهر متعلقا بالمشافهين
كما في التقييد والتخصيص واما اذا لم يكن ذلك الحكم مربوطا بهم كما في النسخ فلا داعي الى
حمله كاشفا عن قرينة منصوبة لهم بل لا يجوز فتدبر واما ان كان الظن الحاصل على
خلاف الكتاب الموجب لصيرورة مضمونه موهوما حاصلا من الامارات التي ثبت
حجيتها من الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد الانسداد في الجملة او مطلقا على
الخلاف بين ارباب هذا الدليل فنقول مقتضى الاصل هو عدم جواز العمل به
لازم ذلك وجوب العمل بالكتاب بناء على ما سبق من انه كلما لم يكن دليل على اعتبار
امارة فاللازم العمل على الدليل المقابل لها لا التوقف نظرا الى انه كما لم يثبت الدليل على
اعتبار تلك الامارة كذلك لم يثبت على اعتبار المقابل لها وان كان هذا المقابل معتبرا
بالنوع وعرفت ايضا احتمال كون الامر كذلك احيانا وكيف كان فالغرض من هذا ان مقتضى

الاصل الاولي عدم العمل بهذا الظن واما تعين العمل بالكتاب او احتمال التوقف فقد تبين ٥٠
الكلام فيه وانه لابد من ملاحظة الدليل الدال على الحجية عموما او خصوصا وتقريب انه
قد عرفت مرارا ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل العام او الخاص العقلي او النقلي
ومع ثبوت المخرج لابد من ملاحظة ما يخرج ولا يجوز التعدي الا مع وجود ما يدل على
التعدي من جهة الاشخاص او الموارد والقدر الثابت الحجية من الظنون التي لم يدل على
اعتبارها بالخصوص دليل هو ما دل عليه الدليل المتم بالدليل الرابع الذي حاصله ان
بعد انسداد باب العلم بالاحكام غالبا وفقد الظنون الخاصة كذلك وعدم جواز الرجوع
في كل هذه المسائل المنسد فيها الباب الى الاصول كالبراءة والاحتياط ولا الى غيرها من
الاحتمالات كالتخيير والتبعيض سوى العمل بما يفيد الظن فتعين العمل بالظن ولا شك
ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالظن فيما اذا حصل في الوقايع التي لا توجد فيها سوى
الاصول والاحتمالات المذكورة واما في الوقايع التي توجد فيها الظواهر اللفظية الثابتة
الحجية بالخصوص ومنها ظواهر الكتاب فلا يدل ذلك الدليل على اعتبارها فيها بل مقتضى
ادلة حجية تلك الظواهر هو العمل في تلك الوقايع بمقتضاها فان قلت ان هذه
الظواهر وان كانت معتبرة بالخصوص لكن استفادة الحكم منها لا يتم الا مع ضم الاصول
كاصالة عدم القرينة ونحوها فرجع الامر ايضا الى العمل بالاصول قلت قد اختلط عليك
الاصول اللفظية والاصول العملية التي دل الدليل الرابع عدم التعويل عليها في كل
الوقايع من جهة لزوم المحذور من المخالفات القطعية الكثيرة او لزوم الحرج الشديد
ولا شك ان العمل بالاصول اللفظية من حيث هي لا يستلزم محذورا وان نعمل بها من اول

٥١ الفقه الماخوذ الاوّلي انه لو فرض كون الفقه من اوله الى اخره ثابتا بالاخبار المتواترة
او بغيرها من الظواهر التي ثبت حجيتها كظواهر الكتاب فلا يلتفت ح الى هذه الظنون
الذي ثبت اعتبارها بالدليل الرابع بل نضرب على الجدار امتثالا للادلة الناهية
عن العمل بالظن من الايات والاخبار مع انه لا يخلو واقعة من الوقايع عن ان يحتاج
في استفادة حكمها من تلك الظواهر الى اعمال الاصول اللفظية والحاصل ان مقتضى الدليل
العقلي حجية الامارات المشكوكة الاعتبار في الوقايع الخالية عن الظواهر عموما او خصوصا
بحيث لو لم يعمل فيها بتلك الامارات لانحصر الامر في اجراء البرائة والاحتياط المستلزم للتفريط
او الافراط لا في الوقايع التي يوجد فيها ظاهر من الظواهر الثابتة الحجية بالخصوص فظهر
من ذلك انه اذا دل ظاهر الكتاب على حكم في واقعة وثبت من تلك الامارات ظن على
خلافه فاللازم عدم جواز طرح ظاهر الكتاب والغاء اصالة عدم القرينة لكن مقتضى التحقيق
الذي يظهر بعد التامل والتتبع في ظواهر الكتاب هو جواز العمل بالظنون الحاصلة
من الامارات المقابلة لها نظرا الى انا نقطع اجمالا على وجه لا يتخالجه شك بارادة خلاف
الظاهر في كثير من هذه الظواهر بل في اكثرها بل قلما لا يخلو ظاهر لا نقطع بصرفه عن
ظاهره والظنون الاخر الثابتة الحجية كالاخبار المتواترة وبعض الصحاح لا تفي برفع
هذا العلم الاجمالي من جهة كثرة المخالفات المقطوعة اجمالا وقلة هذه الظنون ولا نتيجة
في عدم جواز اجراء اصالة عدم القرينة مع هذا العلم الاجمالي فان موارد الاشتباه
في مخالفة الظواهر وان كانت تلحق بغير المحصور الا ان المخالفات المعلومة اجمالا ايضا
بين تلك الشبهات في غاية الكثرة فلا يمكن اجراء الاصول اللفظية وتصير ظواهر الكتاب

من قبيل العمومات المخصصة بالمجملات والمقيدات فلا بد من احد امرين اما البناء على ٥٢
تخصيص هذه الخطابات المعلومة اجمالا بالظنون المبحوث عنها بجعلها مخصصات و
مقيدات لعمومات الكتاب واطلاقاتها واما من طرح عمومات الكتاب واطلاقاتها لاجل
مزاحمتها بالعلم الاجمالي بوجود التقييدات والتخصيصات الكثيرة والرجوع الى الاصول
العملية من البرائة والاحتياط لكن طرحها والرجوع الى الاصول العملية غير صحيح لنفس المحذور
الذي كان يلزم من الرجوع اليها في الوقايع الخالية عن العمومات والاطلاقات من اوله
ووجه لزعم كثرة هذه الوقايع فيتعين البناء على الاول وهو العمل بالظنون المقابلة
للظواهر وهو المطلوب وان شئت فقل ان بعد ما ثبت بنحو القطع وجود التقييدات
والتخصيصات اجمالا فيسقط ظواهر الكتاب من الحجية وتصير الوقايع التي حصل فيها
الظن على خلاف ظاهر الكتاب خالية عن الظواهر كان وجودها فيها بعد عروض الاجمال
لها كعدمها فيرجع الامر بالاخرة الى الرجوع الى الاصول العملية كالبرائة والاحتياط او الى
الظن لكن الاول مستلزم للمحذور لكثرة هذه الموارد فتعين الثاني وهو المطلوب
فظهر عدم الفرق بين الظنون الحاصلة في الوقايع الخالية عن ظواهر الكتاب ابتداء وبين
الظنون الحاصلة في الوقايع التي يوجد فيها الظواهر لان هذه الوقايع ايضا تصير بعد
ملاحظة العلم الاجمالي المذكور الموجب لسقوط الظواهر عن الحجية خالية عن الظواهر
المفيدة لاحكامها الا ان خلوها عنها يكون ثانيا وبالعرض فلا ينفع بل يمكن ان يقال
ان جميع الوقايع كذلك اي خلوها من ظواهر الكتاب بالعرض وليس فيها ما يكون خاليا
عن ظاهر من ظواهر الكتاب في اول الامر لان عمومات لو خليت وطبعها تفي بجل الاحكام

٥٣ مثلا يكفي لجل احكام المعاملات قوله تم اوفوا بالعقود وهكذا فلو بنى على العمل
بها لزم مايلزم من العمل بالبرائة والاحتياط من التفريط والافراط فثبت من وجوب
العمل بالظنون المخالفة لظواهر الكتاب وعدم جواز طرحها والرجوع الى الظواهر
لكن لا يخفى ان الثابت من ذلك لزوم العمل لا بمطلق الظن المخالف بل به في الجملة فلا بد
من الملاحظة والتامل في ان بمجرد ثبوت العمل بالظن في الجملة هل اللازم التعميم اما لعدم
كفاية التبعيض او لعدم المرجح لبعض الظنون على البعض الاخر او لوجود المرجح و
عدم جواز التعويل عليه لكونه ظنيا والمطلوب القطع اما اللازم الاقتصار على البعض
لكفايته ووجوب الاقتصار في مخالفة الاصل المترددة بين القليل والكثير على
القليل وهو الاخذ بالبعض ثم تعيين هذا البعض اما لانه المتيقن حيث انه لا
يدور بينه وبين الكل فهو المتيقن واما لوجود المرجح في طرفه وهو كاف نظرا الى ان
دوران الامر بين المحذورين وجوب العمل وحرمته فيعتبر الظن بالترجيح وبالجملة لا بد
من التامل وتمام الكلام في محله ثم انه ظهر لك مما ذكرنا ان مجرد ثبوت الدليل على حجية
ظن من الظنون المطلقة في الجملة لا يوجب جواز تخصيص الظواهر الثابتة الحجية و
تقييدها به الا بان يرجع الامر بالاخرة الى خلو الوافعة عن الظواهر لسقوطها عن الاعتبار
وينحصر الامر ويدور بينها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصول العملية ومع عدم
رجوع الامر بالاخرة الى ذلك لا يجوز العمل عليه مع مخالفته ظاهرا مما ثبت اعتبارها
لان القدر الذي دل عليه الدليل هو العمل بالظن في مقابل الاصول العملية بحيث يدور
الامر بينه وبينها فكلما ثبت هذه الصغرى ثبت جواز العمل بالظن والا فلا ثم

والمنتهم هدانا الله وجميع الطلبة بحق محمد واله الطاهرين المقام الثاني ما اذا كان ٥٤
في مقابل ظاهر الكتاب ما يفيد الظن بنفسه لكن اضمحل الظن من الطرفين بحيث صار
مفاده ومفاد ظاهر الكتاب احتمالين متساويين لا رجحان لاحدهما على الاخر وتحقيق
الحق فيه ان الاقسام هنا ايضا اربعة لان الامارة المخالفة اما ان يكون من الامارات الغير
المعتبرة خصوصا او عموما واما ان يكون من الامارات المعتبرة خصوصا او عموما ففي
القسمين الاولين لا ينبغي التامل في وجوب الاخذ بظاهر الكتاب وطرح ما خالفه
عليه الاجماع وبناء العقلاء واهل اللسان في استفادة المطالب من الظواهر
المعتبرة وفي القسم الثالث لا بد من ملاحظة المرجحات الداخلية او الخارجية فقد تتوافق
وقد تتخالف والمراد بالمرجح الداخل هو ما يوجب ترجح احدهما على الاخر بحسب عرضهما
على العرف كما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا مطلقا او احدهما مطلقا والاخر مقيدا او
احدهما ظاهر في الوجوب والاخر مصرح بالاستحباب وهكذا ثم الحكم بوجود المرجح
الداخلي في امثال هذه لا ينافي كون المفروض ما اذا لم يكن ظن في احد الجانبين لان المراد
عدم كون ظن في احد الطرفين بمجرد ملاحظة نفس الامارتين مع قطع النظر عن شيء
اخر والمراد بالمرجح الداخلي ما يوجب ترجح احدهما على الاخر مع قطع النظر عما يوجب
اعتضاد مضمون احدهما وبالمرجح الخارجي ما يوجب اعتضاد مضمون احدهما مثلا
اذا ورد عام وخاص مطلقا ان نعتبر بكون المجتهد مع قطع النظر عن غلبة التخصيص
وبناء العرف عليه في امثال المقام لا يكون له ظن باحد الطرفين ثم بعد ملاحظة
غلبة التخصيص وان مثل هذين الكلامين اذا القيا الى العرف يفهمون تخصيص العام

٥٥ بالخاص فيحصل الظن بالتخصيص ثم قد يلاحظ العام مع الخاص خبر كانتهام
مضمون احدهما فيحصل له الظن بما هو المعتضد ثم ان ابناء الاعتبار بالمرجح الداخلي
لا يجامع فرض التساوي فلا يضره اصل المطلب ولا يوجب تغييرا في المذهب واما
القسم الرابع وهو ما اذا كان الامارة المخالفة الموجبة لاضمحلال الظن من الطرفين من
الظنون التي ثبت اعتبارها بالدليل العام على حجية الظن في الجملة او مطلقا على الخلاف
فالتحقيق ان مقتضى الاصل وجوب العمل بظاهر الكتاب وطرح تلك الامارة نظرا الى
ان القدر الذي دل عليه الدليل هو عدم جواز العمل بظاهر الكتاب وطرح الامارة
المقابلة له اساسا لمكان العلم الاجمالي بمخالفات كثيرة لظواهر الكتاب وصيرورتها بذلك
مجملات ساقطة عن الاعتبار ومقتضى ذلك هو لزوم العمل بتلك الامارات على وجه
يرفع ذلك لا مطلقا ولا يخفى انه يدفع ذلك بالعمل بالامارات المقابلة للظواهر المفيدة
للظن المخالفة لمضامين تلك الظواهر في صورة المنافاة موهومات فلا دليل على جواز
العمل بالامارة المقابلة التي لا تفيد الظن الشخصي على خلاف ظاهر الكتاب وبعبارة
اخرى القدر الذي يدفع به الضرورة هو الاخذ بالظنون الحاصلة من الامارات
في مقابل ظواهر الكتاب لا الاخذ بمطلق تلك الامارات المقابلة حتى لو لم تفد الظن
اللهم الا ان يدعى الاحتياج اليها في دفع الضرورة فلا بد من التامل والتتبع لكن
الذي يهون الخطب ان الحال التي تكون بيان حكمها مهما كالتخصيص والتقييد
وحمل الامر على الاستحباب مما قل ان لا يحصل الظن فيها في طرف الامارة المخالفة لظاهر
الكتاب وبعبارة اخرى ان الغالب فيما اذا وجدت امارة مخالفة لظاهر الكتاب مثل

مثل عمومه او اطلاقه هو ان يحصل الظن في جانب الامارة لا ان يضمحل الظن من الطرفين والرجوع
في ذلك هو ان حجية تلك الظواهر انما هو بضميمة اصالة عدم القرينة فبمجرد وجدان امارة من
الامارات الناشئة الحجية في الجملة بالدليل الرابع على خلاف ظاهر من تلك الظواهر فيحصل الظن بوجود
القرينة سواء جعلنا اصالة عدم القرينة معتبرة من باب الظن الشخصي ام لا ولكن يحيلك الى التامل
فلا تصدر بما صدر من الاعرفكر كليل وذهن عليل هدانا الله وجميع المشتغلين سواء السبيل
الامر الثالث قد يستشكل في العمل بالاخبار الاحاد المخالفة لظواهر الكتاب كالمخصصات لعموماتها
والمقيدات لاطلاقاتها من جهة ما تظافرت بل تواترت من الروايات الدالة على وجوب طرح
الخبر المخالف للكتاب اما مطلقا كما في بعضها او عند تعارضه مع الخبر الاخر وهذه الروايات
مما اوقع بعض العلماء رضوان الله عليهم في تزلزل وتردد في تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقدم
رجلا واخر اخرى وقد اجاب كثير عن هذا باجوبة منها ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين
وقال لما رأى الاصحاب وقعوا في حيص وبيص في توجيه تلك الاخبار مع ان الرد والتوجيه
بحمد الله وسبحانه ظاهر وهو انا نقول لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض لظاهر عموم الكتاب
مخالف له فان مخالفته له بعد ثبوت عمومه وثبوته باصالة الحقيقة والظهور وهما
ثابتان بمعونة اصالة عدم القرينة وهي في موضع يكون خبر حجة دالة على التخصيص
ممنوعة لانه اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر للكتاب اسما وفيه نظر لان المتبادر
في العرف من المخالفة هو مخالفة المدلول ولهذا لو قال المولى لعبيده لا تعمل بخبر يخالف خبر زيد
فاخبر زيد من قبل المولى انه يجب اكرام العلماء واخبر اخر انه لا يجب اكرام زيد العالم فالحكم
ان العرف يلزمون العبد على ترك الخبر الخاص ومعنى موافقة الكتاب ومخالفته في العرف

٥٧ هو موافقة المعنى الذي يكون الخطاب دالا عليه ومفيدا له وظاهرا فيه لو خلا وطبعه
ومخالفته كذلك ولا يخفى ان بين الخبر الخاص وبين مدلول الكتاب العام كمال التخالف
هو السر ايضا في جعل الخبر مخصصا للكتاب لانه اذا لم يكن بينهما تخالف لا داعي الى تخصيص
احدهما بالآخر فان الجملة المستقلة الدالة على الحكم المخالف لحكم العام في بعض افراده انما تجعل
قرينة للعام دفعا للتناقض ولذا اشترطوا ان يكون فيهما التناقض جميع الوحدات المعتبرة فيه
بل ويعتبر هنا وحدات اخر مثل وحدة المكلف والمكلف ولذا اشترطوا وروده وما الخاص قبل
حضور وقت العمل فاذا فرض ان المولى يطرح الخبر المنافي على ما هو مدلول تلك الاخبار
فالملك في قوة ان يقال اجعله كمقطوع الكذب واجعله كانك قاطع بانه لم يصدر مني بل
هذا صريح بعض تلك الاخبار مثل ما روي في صحيحة هشام وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام
قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا
قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وقد دل على ان الخبر المخالف زخرف ومع ذلك
فكيف يجعل كاشفا عن مراد المتكلم بلفظ العام الصادر منه وما ذكره المجيب من ان الخبر
الخاص قرينة او دال [illegible] انما يتم بعد اعتبار الخبر وحجيته وليس الكلام الا فيه فان من
تمسك بها لنفي حجية الخبر الواحد في مقابل ظاهر الكتاب يدعي ان هذه مخصصة لعموم
الدليل الدال على حجية الاخبار الآحاد لو كان له عموم فحاصل الكلام هنا في ان ما ورد من خبر
خاص هل يعتبر حتى يكون قرينة وبيانا لعام الكتاب ام لا فالخصم يقول بانه لا يعتبر حتى يكون
قرينة وبيانا او مخصصا ويستدل بهذه الاخبار على نفي الاعتبار والجواب عنها بعدم
صدق المخالفة نظرا الى ان الخبر الخاص بيان وقرينة لا مخالفة مصادرة او دور لان قرينيته

الخبر موقوفة على عدم دخوله في مورد تلك الاخبار وعدم صدق المخالفة عليه والا لم ٥٨
يكن قرينة ولا معتبرا بحكم هذه الاخبار فلو ثبت عدم دخوله في تلك الاخبار وعدم
صدق المخالف عليه لكونه قرينة وبيانا لزم الدور مع ان ما ذكره يوجب عدم وجود مورد
للاخبار نظرا الى ان الخبر المخالف لنص الكتاب الذي لا يحتمل غير ما يفهم منه فلا [illegible] في
حكمه عليه السلام بطرحه لانه مقطوع الكذب فلا يناسب هذا الاهتمام الشديد والتاكيد
الاكيد في وجوب طرح المخالف فيتعين الخبر المخالف لظاهر الكتاب ولا ريب انه يجري في كل
مخالف لظاهر الكتاب ما ذكره المجيب في الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب فتدبر ومنها ان المراد بالمخالفة
في هذه الاخبار هو التخالف التبايني بان يكون الخبر مبطلا لحكم الكتاب بالكلية والتخصيص
بيان وتفسير لا ان كل مخالف كذلك اي مبطل الحكم مخالفة كلية وان كان بينهما عموم مطلق
فان الحكم الوارد على افراد متعددة ان لوحظ من حيث انه حكم واحد تعلق بتلك الكلية
فلا يخفى ان الخبر الخاص مبطل له بهذا اللحاظ كلية ضرورة ان الموجبة الجزئية تناقض
السالبة الكلية وبالعكس تناقضا كليا وان لوحظ من حيث انحلاله الى احكام متعددة
حسب تعدد الافراد فحينئذ ان المخالفة غير واقعة الا بين الحكم الكتابي المتعلق بالفرد الذي
تعلق به الحكم الخبري المخالف له فهو ايضا مبطل له بالكلية وثانيا سلمنا كون التخالف بين
عام الكتاب والخبر الخاص تخالفا كليا وتباينا لكن نقول ان الظاهر من المخالفة في تلك الاخبار
هو الاعم كما عرفت سابقا من التنافي العرفي وثالثا انه لو تم هذا فانما يندفع الاشكال الوارد
في تخصيص عمومات الكتاب وتقييدها بالخبر الواحد واما مثل الحكم بارادة الاستحباب
من الامر الوارد بقرينة ورود خبر واحد صريح في الاستحباب ولا اشكال فيه بحاله ورابعا

٥٩ سلمنا كل ذلك لكن نقول ان الخبر المخالف للكتاب مخالفا تباينيا بحيث يبطل حكمه بالكلية
فقليل فلا يناسبه هذا الاهتمام الشديد ثم ان قول المجيب في آخر الجواب بان التخصيص بيان
لا يخفى ما فيه فان كونه بيانا انما يثبت بعد جواز العمل به ولا سيما انه ينافي ظاهره والا لم يصح جعله
بيانا بعد الاعتبار والحاصل ان كونه بيانا لعام الكتاب فرع امرين الاول وجوه التنافي بين مدلوليهما
باجتماع جميع الوحدات المعتبرة في التناقض فيهما والا لم يوجد داع على حمل العام على الخاص
وهذا مطرد في المخصصات المستقلة الثاني ثبوت اعتبارهما من الشارع ويمكن استفادة هذا
من اعتبار الوحدات المشروطة في التناقض فاذا نهى الشارع عن العمل باحدهما عموما او خصوصا
فهو في قوة ان يقول اجعله كأنك قاطع باني لم اقله كما ان معنى الاعتبار بعكس ذلك ولا شك
في انه لا يمكن جعل ما لم يقله المتكلم وقاله غيره كاشفا وبيانا لما قاله لمراد لا تناقض مع تعدد
القائل حقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان ثبوت الامر الاول مقطوع به في الاخبار واما الثاني
فهو محل الكلام بل قد يدعي الخصم ان بعد ثبوت الامر الاول والمعنى المخالفة ثبت عدم الامر الثاني
بتلك الاخبار فكيف يدعى بعد ذلك ان التخصيص بيان ثم يحكي هذا فيما اذا ورد الخبر على وجه
التفسير بان يكون مضمونه ان هذه الآية اريد منه ما سوى الفرد الفلاني فتم ومنها ان هذه
الاخبار لمعارضتها بانفسها لا تنهض لمنع العمل بالخبر المخصص الذي ثبت من عموم ادلة حجية
الخبر فان بعضها دال على تقديم العرض على الكتاب على العرض على مذاهب العامة وبعضها
دال على العكس وهكذا بالنسبة الى بعض آخر من المرجحات وفيه اولا ان بهذا الاختلال انما
هو فيما ورد من تلك الاخبار في علاج التعارض ويكفي في الاشكال بعضها الآخر الذي دل
على وجوب الطرح في الاخبار المخالفة الغير المتعارضة وثانيا ان تعارضهما في ترتيب العرض على

الكتاب لا ينفي الاشكال مع اتفاقهما على وجوب طرح الخبر المخالف في وقت ما فان الظاهر ان من يرى ٦٠
تخصيص الكتاب بالاخبار يريد مطلقا لا في وقت دون وقت ثم قد يقدم عام الكتاب على الخبر
الخاص كالامور جارحيه اذ رب عام يقدم على الخاص لكن هذا ليس من حيث كونه كتاب الله بل لامر آخر
يقال ان تعارض هذه الاخبار يوجب تساقطهما حتى في المدلول المتفق عليه بينهما انتهى ومنها ان
المراد منها طرح الاخبار التي رواها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه اولا ان هذا
الحمل ما يأباه صريح كثير من تلك الاخبار وثانيا انه تخصيص لظواهرها من غير دليل وبتقرير آخر
ان الخبر الذي يرويه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله اما ان يكون جامعا لشرائط القبول او لا
ان كان الاول فلا ريب انه وغيره من الخبر الجامع للشرائط معا ويان في ثبوت حجيتهما من عموم دليل
حجية الخبر فلا وجه للترجيح وان كان الثاني فلا شك ان طرح الخبر من حيث فقد لشرائط القبول
لا من جهة مخالفة الكتاب وهذا مشترك بين ما يرويه العامة او غيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
او غيره ومنها ان المراد بخطاب الكتاب الذي امر بطرح الخبر المخالف له في هذه الاخبار ما علم المراد
منه بقائه على عمومه بالنص الصحيح والاثر الصريح في تفسيره وفيه اولا ان مثل هذا في ظاهر خطاب
الكتاب نادر جدا او علم فرضه فالخبر المخالف لمثل هذا عزيز جدا فلا يناسب هذا الاهتمام الذي
يظهر على من نظر في هذه الاخبار وثانيا ان مثل هذا الخبر مقطوع الكذب فلا فائدة كثيرة
في الامر بطرحه وثالثا ان هذا تخصيص من غير دليل لان الظاهر من الكتاب هو مدلوله الذي
يكون راجح الارادة منه لو خلي وطبعه فتخصيصه بما صار نصا بمعونة الخارج يحتاج الى
دليل ومنها ان اعتبار هذه الاخبار على المنع من العمل بالخبر المخالف لظاهر الكتاب انما يتم
لو ثبت جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لان الدليل على حجية الخبر هو آية النبأ و آية النفر

٦١ فلا بد من تخصيص مدلولها بغير الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب اذ لو شملته ايضا لدل
على عدم اعتبار انفسها من حيث انها مخالفة لعموم الايتين ولم يجز الاستدلال بها في رأسا وفيه
او لا منع كون الدليل على حجية الخبر الواحد من الكتاب لضعف دلالة الايتين كما حقق في
محله وثانيا منع كون هذه الاخبار اخبار احاد بل هي متواترة اجمالا بمعنى انا نقطع بصدور
واحد منها لا بعينه عن الامام ع وذلك لكثرتها وثالثا انها لا تدل على نفي اعتبار انفسها لاستلزامه سقوط
الاستدلال وهذا مثل قول بعض كل كلامي اليوم كاذب فتم وربما يقال ان المقصود الالزام بها
بطريق الخلف بان يقال ان رفع اليد عن ظاهر الكتاب بالخبر الواحد اما ان يكون جائزا او لا
كان جائزا يجب رفع اليد عن الايتين بهذه الاخبار وهو المطلوب وان لم يكن جائزا فهو المطلوب
ايضا ومنها ان هذه الاخبار معارضة بما دل على جواز العمل بخبر الواحد واجيب عنه بان
هذه الاخبار اخص مطلقا فليقدم وفي هذا الجواب نظر اما اولا فلان التعارض بينها وبين
ادلة حجية الخبر الواحد عموم من وجه اذا لم تدل تلك الادلة على حجية جميع الاخبار بل على حجية
بعضها كالعادل او غير الفاسق فالنسبة عموم من وجه وثانيا فلانا لو سلمنا ان النسبة عموم مطلق
لكن نقول لا يجوز تخصيص عموم ادلة حجية الخبر الواحد بهذه الاخبار نظرا الى ان الدليل
على حجية نفس هذه الاخبار هو ادلة حجية الخبر الواحد فلا يمكن ان تكون هي مخصصة او مخرجة
لبعض افراد تلك العمومات لان دلالة العام على ثبوت الحكم في بعض الافراد من جهة العموم
لا يجوز ان تكون قرينة لعدم ارادة بعض اخر منه اذ لا يتصور تعويل المتكلم في بيان
خروج بعض الافراد عن عموم كلامه على دخول بعض اخر فيه مخرج لذلك البعض ولا كاشف
من القرينة والمخصص المنفصل المختفي على غير المتكلم لان كشف دخول البعض عن ثبوت

القرينة حال التكلم على عدم ارادة البعض الاخر ليس باولى من كشف دخول هذا البعض ٦٢
الاخر عن ثبوت قرينة حال التكلم على عدم ارادة ذلك البعض لان دخول كلا البعضين
انما هو بدلالة واحدة وظهور العام في عمومه فاما حكم العقل بعدم جواز بقاء هذا الظهور
بالنسبة اليهما فلا بد من المرجح الخارجي فان قلت فالازم فيما نحن فيه التوقف لان المفروض عدم
المرجح الخارجي فليرجع الى الاصل وهو يقتضي عدم جواز العمل بالخبر في مقابل ظاهر الكتاب
ولو كان الخبر خاصا فيثبت المنع ايضا قلت اولا ان مطلب المجيب كان هو المنع من جهة تقديم
هذه الاخبار لكونها اخص وثانيا انه يمكن ان يقال ان المرجح هنا موجود في جانب الخروج
لان الامر دائر بين خروج هذه الاخبار عن عموم ادلة حجية الخبر الواحد وبين بقائها وخروج
جميع الاخبار المخصصة عن العموم فخروج هذه الاخبار اولى لانها بالنسبة الى الاخبار المخصصة
لعمومات الكتاب كالقطرة بالنسبة الى البحر ولا شك ان الاقل اولى بالخروج من الاكثر فتم ولكن في كلا
وجهي النظر نظر بناء على استدلال المجوز على حجية الاخبار الاحاد بايات النفر والنباء والكتمان
اما الثاني منهما فلان دلالة الادلة الدالة على حجية الاخبار الاحاد عموما على وجوب العمل بهذه الاخبار
لو لم تجز ان تكون قرينة او كاشفا عن خروج الاخبار المخالفة لظاهر الكتاب لكان هنا
معلوما عليه في علم بايات المذكورة الدالة على حجية الاخبار حتى المخالف منها لظاهر الكتاب
وذلك لان الدليل على حجية الايات المذكورة ليس الا العمومات الدالة على حجية ظواهر الكتاب
ولا شك ان دلالة هذه العمومات على حجية الايات المذكورة وعلى حجية الايات الناهية في
العموم المعارضة بالاخبار الاحاد الخاصة على نهج واحد ودلالة واحدة فكيف ياخذ
بالايات المذكورة ويطرح بمقتضاها ظواهر كثيرة مع كون الايات بالنسبة اليها كالقطرة

وجه منع اولوية تخصيص الاقل على الاكثر اذا كان كل منهما تخصيص واحد نرجح سلبية فيما اذا كان تخصيص الاكثر تخصيصا واحدا الحاصل ان المناط في الاولوية قلة التخصيص وكثرته لا قلة المخصص وكثرته مع انه الفهم على الاطلاق محل كلام فتدبر منه رح

٦٣ بالنسبة الى الخبر فاهو الوجه هنا في الاخذ ببعض مدلول العام اعني الايات وطرح
بعض اخر اعني كثيرا من العمومات المعارضة بالاخبار الخاصة فهو الوجه فيما نحن فيه
في الاخذ بهذه الاخبار وطرح كثير من الاخبار وهي المخالفة لظواهر عمومات الكتاب
واما في الاول منهما فلان ما ذكر من التعارض بين هذه الاخبار وبين ادلة حجية خبر
الواحد من باب العموم والخصوص من وجه انما يتم لو كانت تلك الادلة بانفسها دالة
على حجية خبر خصوص العادل او غير الفاسق بان يكون الدليل على حجية الاخبار هو
اية النبا واما اذا كانت دالة على حجية الخبر عموما او بقول مطلق ثم ثبت تخصيصها
بالعادل او بغير الفاسق من الادلة الخارجية فلا شك ان النسبة بينها وبين هذه الاخبار
ح عموم مطلق لا من وجه فان قلت ان تلك الادلة بعد ما خصصت ولو من الخارج بخبر
العادل او غير الفاسق فرجع النسبة الى العموم من وجه مثلا اذا كان مضمون الدليل
انه يجب العمل بكل خبر ثم خصص من الخارج بخبر العادل من جهة وجود دليل خاص
على حرمة العمل بخبر الفاسق فيصير ذلك الدليل العام في قوة قوله اعمل بكل خبر عدل
ولا شك ان النسبة بين هذا القول وبين الاخبار فيما نحن فيه التي حاصل مضمونها
انه يحرم العمل بالخبر المخالف للكتاب عموم من وجه قلت هذا زعم فاسد وخيال كاسد
فانه اذا ورد عام وورد خاصان متنافيان لذلك العام يكون النسبة بينهما عموما
من وجه كما اذا اخبرنا ان المولى قال اكرم العلماء واخبرنا ايضا بانه قال لا تكرم الاصوليين
واخبرنا ايضا بانه قال لا تكرم علماء البصرة فاللازم ح التخصيص بكلا الخاصين ولا
يجوز تخصيصه اولا باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الاخر الى العموم من وجه

بان يقال ان المراد من العلماء في الخبر الاول بقرينة الخبر الثاني هو غير الاصوليين فيكون النسبة ٦٤
بينه ح وبين الخبر الثالث عموما من وجه او يقال ان المراد من العلماء بقرينة الخبر الثالث هو غير
علماء البصرة فيكون النسبة بينه وبين الخبر الثاني عموما من وجه وبعبارة اخرى لا بد من ملاحظة
التعارض بالنسبة الى مدلول لفظ العلماء وهي معارضة لا بين المراد منه بعد خروج بعض
الافراد منه واختصاصه ببعض اخر والسر فيه مضافا الى اطباق العرف والعقلاء
العلماء على البناء عليه في تعارض الادلة اللفظية ولزوم الترجيح بلا مرجح لولاه اذ تخصيص
العام باحد الخاصين ثم ملاحظة النسبة بين العام المخصص وبين الخاص الاخر ليس باولى من
العكس فلا بد اما من رفع اليد عنهما او ابقاء العام على عمومه وهو خلاف المقطوع واما من
تخصيصه بهما وهو المطلوب انما يظهر بعد تمهيد مقدمة يعلم منها ان العام اذا خصص
بمنفصل فليس فيه بعد عموم يقبل تخصيصا اخر متعلقا بمدلول هذا العام المخصص
بان يكون مدلولا ثانيا من العام المخصص بعض الباقي بل كل ما يرد من التخصيصات فهي راجعة
الى اصل العام وليس في العام المخصص عموم لتلاحظ النسبة بينه وبين شيء اخر بل لا بد من اخذ
النسبة بين الشيء وبين نفس العام وهذه المقدمة هي ان العموم والخصوص انما يعرضان
للالفاظ من حيث مدلولاتها الحقيقية والمجازية مع قطع النظر عن المراد ثم يستكشف المراد
اما بثبوت عدم القرينة الصارفة عنها ولو بالاصل او لثبوت القرينة فلكل كلام يصدر
من المتكلم مدلول واحد ومراد واحد فاذا قال المولى اكرم العلماء فمدلوله وجوب اكرام كل واحد
منهم فلو عدم الصارف ولو بالاصل فنحكم بان هذا المدلول هو المراد وان وجد قرينة على
ارادة غير زيد ولم يوجد قرينة على خروج عمرو فنحكم بان المراد ما سوى زيد وعمرو داخل

في العموم ثم لو فرض اطلاعه على قرينة اخرى على خروج عمرو يحكم بان المراد ما سواه ايضا ٦٥
لكن خروج عمرو انما هو تخصيص بالنسبة الى نفس العام الاول مثل خروج زيد لا انه تخصيص
للعموم الاضافي الحاصل من العام الاول بعد خروج زيد منه بان يكون خروجه تخصيصا
للعلماء وخروج عمرو تخصيصا للعلماء غير زيد وهكذا لو ورد مخصص اخر وبالجملة كلما
يرد من التخصيصات محله هو العام الاول لا العموم الاضافي المستفاد قبل وروده لما عرفت
من ان المراد من كلام كل متكلم واحد فقد يطلع المخاطب على المخصص فيكشف ذلك
عن ان مراد المتكلم اولا ما سوى هذا الفرد بان يقال عند ورود المخرج لعمرو بعدما
ورد المخرج لزيد ان مراد المتكلم اولا من العلماء هو العلماء غير زيد بقرينة ما دل على
خروجه ثم مراده من العلماء غير زيد هو ما سوى عمرو ايضا بدل القرينة المطلع عليها ثانيا
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال المولى اكرم العلماء ثم ورد لا يجب اكرام الاصوليين فحكم
المخاطب بان المراد منهم غير الاصوليين ثم اطلع على قوله لا تكرم علماء البصرة ووجوب
اكرام غير الاصوليين الذي حكم بارادته من اللفظ العام بعد الاطلاع على المخصص
الاول ويقال انهما عموم من وجه لان معنى العموم من وجه كون كل منهما يصلح ان يراد
ما سوى الاخر وقد عرفت انه لا يمكن ان يقال ان المراد بالعلماء غير الاصوليين الذي اريد
من لفظ العلماء بقرينة المخصص الاخر هو ما وراء البصريين بقرينة لا تكرم علماء البصرة
بل على تقدير تخصيص العلماء الغير الاصولي بغير البصري فيفهم انه اراد لا العلماء
الغير الاصوليين وغير البصريين فمحل ارادة غير البصريين هو العلماء لا العلماء الغير
الاصولي ثم ان هذا كله على تقدير الاطلاع على المخصص الثاني بعد الاول واما اذا

اطلع عليهما دفعة كما فيما نحن فيه فالامر اوضح فان قلت اليس العام المخصص ولو بمنفصل ٦٦
ظاهرا في الباقي واليس اذا وجد قرينة اخرى على ارادة بعض هذا الباقي يشترك
هذا الظهور لاجل هذه القرينة فتكون هذه القرينة بالنسبة الى ظهور اللفظ في الباقي
كالقرينة السابقة المفيدة لارادة الباقي بالنسبة الى ظهور لفظ العام في العموم قلت ظهور
العام في الباقي بعد التخصيص بالمنفصل الدال على نفي الحكم عما سواه انما هو بضميمة
عدم مخصص ثان لا لاجل العام الاول لا بضميمة عدم مخصص اول لهذا العام المخصص
لما عرفت من عدم تعدد الارادات وتدرجها نظير ذلك ما اذا قال المتكلم رايت
اسدا ثم علم من الخارج ان المراد بالاسد الرجل الشجاع فيحكم بان الظاهر منه رؤية
الرجل الشجاع ثم اذا وجدت قرينة منفصلة اخرى على ان المراد بالرؤية
الرؤيا فليس هذا الا تجوزا ومخالفة للظاهر الاول وهو رايت اسدا الدال على
رؤية الحيوان المفترس لا تجوزا في الظاهر الذي اعتقد ارادته بعد القرينة الاولى
فان قلت ان ما ذكرت يجري في المخصص المتصل فاذا قال المولى اكرم العلماء الطوال
ثم علم من الخارج ارادة غير الاصوليين فيكون هذا تجوزا في نفس العلماء
لا العلماء الطوال وعلى هذا فلا بد من ملاحظة نسبة المعارض مع العلماء
لا العلماء الطوال فاذا ورد حكم متعلق بموضوع اخص مطلقا من العلماء واعم
من وجه من العلماء الطوال بان ورد لا تكرم الاصوليين فاللازم تخصيص
العلماء الطوال بهذا الكلام ولا يعامل معهما معاملة العامين من وجه مع انه
يعامل معهما معاملة العامين من وجه بالاتفاق قلت فرق بين المخصص المنفصل

والمتصل فان المنفصل انما تكون تخصيصه من جهة نفي الحكم عن بعض الافراد ٦٧
فالعام بعد ذلك يكون ظاهرا في الباقي باصالة عدم مخصص اخر له واما المتصل
فهو على العكس من المنفصل فانه يثبت الحكم لبعض الافراد فيخرج غيره فهو
المعين للباقي فاذا وجد معارض فهو في الحقيقة معارض لمدلول المخصص فاذا
قال المولى اكرم العلماء طوالهم ثم ورد لا تكرم الاصوليين فهو معارض لنفس المخصص
وهو وجوب اكرام طوال العلماء بخلاف المنفصل فان المعارض الثاني لا يعارضه
فاذا ورد بعد قوله اكرم العلماء لا تكرم علماء البصرة فحكم بارادة غير البصريين ثم
اطلع على قول المولى لا تكرم الاصوليين فلا شك انه لا تعارض بين هذه القول
وبين المخصص الاول لعدم تخالفهما في الحكم نعم بعض المخصصات المتصلة التي
يكون تخصيصها باخراج بعض الافراد كالمنفصلات لا باثبات الافراد المرادة
كسائر المتصلات فحكمه في مقام ورود المعارض كالمنفصل في وجوب اخذ
النسبة بين المعارض وبين نفس العام وهذا كالاستثناء مثلا اذا قال المولى
اكرم العلماء الا الفساق ثم ورد لا تكرم الاصوليين فلابد من ملاحظة النسبة بينه
وبين نفس العام وهي العموم المطلق ولا يجوز ان يؤخذ النسبة بينه وبين الباقي
بعد اخراج الفساق اعني الطوال فيقع ان النسبة العموم من وجه كان بعض
المخصصات المنفصلة التي يكون تخصيصها باثبات الحكم للافراد المرادة كا
لمتصلات لا باخراج الافراد الغير المرادة كان المنفصلات حكمه في مقام ورود
المعارض كالمتصل في وجوب اخذ النسبة بينه وبين مقتضى المخصص مثلا

اذا قال المولى اكرم العلماء ثم ورد من الخارج ان الواجب اكرام الطوال منهم ثم ورد ٦٨
قوله لا تكرم الاصوليين يجب ملاحظة النسبة بينه وبين مقتضى المخصص وهي العموم
من وجه وحاصل الكلام في هذا المقام هو انه اذا ورد عام ثم اطلع على مخصص
منفصل دل على نفي الحكم عن بعض الافراد ثم اطلع على اخر كذلك ثم على اخر وهكذا
الى ان اطلع على الف مخصص كذلك فنقول ان هنا عاما واحدا وهو العام الاول و
الف مخصص لا ان هنا الف عام والف مخصص فافهم هذا فلنرجع الى ما كنا فيه و
نقول قد عرفت ان ما ذكروا في توجيه تلك الاخبار كلها مخدوشة فلنشر الى تلك الاخبار
تيمنا وتشريفا للرسالة بها ثم الى ما عندنا من التوجيه وهي عدة روايات وجدتها
متفرقة في كلام العلماء الاولى ما رواه السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما
وافق كتاب الله فخذوه الثانية ايوب بن الحر التي وصفت بالصحة في كلام بعض
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء مردود الى الكتاب والسنة كل حديث لا يوافق
كتاب الله فهو زخرف الثالثة رواية هشام التي وصفت بالصحة ايضا عن ابي عبد الله
قال خطب النبي صلى الله عليه واله وسلم بمنى فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني
يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله الرابعة رواية ايوب
ابن راشد التي وصفت بالموثق عن ابي عبد الله عليه السلام ما لم يوافق من الحديث
القران فهو زخرف الخامسة ما حكي عن الشيخ الطبرسي في مجمع البيان قال قال النبي صلى الله
عليه واله اذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه

٦٩ فاضربوه عرض الحائط السادسة ما حكي عن البحار مرويا عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه و
اسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله السابع
ما حكي عن البحار عن محمد بن مسلم قال قال عليه السلام يا محمد ما جائكم من رواية من بر
او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جائكم من رواية من بر او فاجر يخالف القرآن فلا
تاخذ به الثامنة رواية سدير قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليه السلام لا
تصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وآله
التاسعة ما روي عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في مناظراته مع يحيى ابن اكثم انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر
فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على
كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي
فلا تاخذوا به العاشرة ما حكي عن الشيخ الحر في كتاب القضاء من الوسائل عن ابي جعفر
عليه السلام في حديث قال اذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين
من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده الحادي عشر ما حكي عن الوسائل عن يقطيني
عن يونس ابن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سئله وانا حاضر قال يا ابا محمد ما اشدك
في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث
فقال حدثني هشام بن حكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تقبلوا علينا
الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة ابن

سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا ٧٠
تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فانا اذا حدثنا
قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله والخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب
ابي عبد الله عليه السلام على الرضا عليه السلام فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان
ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف
القرآن الى ان قال كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مثل كلام آخرنا الثانية
عشر ما حكي عن الوسائل عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في جملة حديث انه قال ما
جائكم عنا من حديث فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا
فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا الثالث عشر ما حكي عن الطبرسي
في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما وجدتم
في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكان
في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به
فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم
اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي
وحكي عن بعض الاعلام ان المراد باختلاف اهل البيت اختلاف فتاويهم من جهة
التقية والا فلا اختلاف بينهم عليهم السلام الرابع عشر ما حكي عن الصدوق في العيون
عن الميثمي انه سئل الرضا يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون
في حديثين مختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال عليه السلام

٧١ ان الله عز وجل حرم حراما وحلل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله
او رفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم فذلك مما لا يسع الاخذ به لان رسول الله
صلى الله عليه واله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك
كله متبعا مؤديا مسلما الى ان قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على
كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن
في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه واله الخامسة عشر ما حكي
عن الاحتجاج عن الحسن بن جهم قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك
عنا فاعرضه على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس
منا السادسة عشر ما روي عن الصادق عليه السلام قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فاعرضوهما على كتاب الله عز وجل فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فذروه السابعة عشر مقبولة عمر بن حنظلة وفيها فان كان الخبران عنكما مشهورين
قد رواهما الثقات قال ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة وخالف العامة يؤخذ به
الثامنة عشر رواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عن اختلاف
الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له
شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله صلى الله عليه واله والا فالذي
جاءكم اولى به ثم انك قد عرفت سابقا ثبوت الدليل القطعي على عدم جواز رفع
اليد عن الاخبار الاحاد المخصصة والمقيدة لظواهر الكتاب من العمومات و
الاطلاقات بل رفع اليد عنها قريب من رفع اليد عن اصل الخبر الواحد والاقتصار

٧٢ في الاحكام على قليل من الادلة المسلمة الموجب للمخالفة القطعية في كثير من الموارد لو بني
على اصالة البراءة او الحرج العظيم لو بني على الاحتياط اذ قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا
لعموم اية او اطلاقها الا لما قيل من ان اقل ما في الباب ان الخبر مخالف لعموم قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها الا ان الخبر الدال على التكليف ليس مخالفا ومخصصا لهذه الاية ضرورة
ان وجود الدليل لا يوجب التخصيص فاذا لما لا اصل بل الكثرة ورود الاخبار المخصصة
في مقابل العمومات الاجتهادية فنقول ح انا ندعي الاستدلال بالاخبار المذكورة على
عدم جواز العمل بالاخبار المخالفة للكتاب حتى المخصصات وشبهها فلا يخفى ان
هذه ظواهر والاستدلال بها في مقابل الدليل القطعي غير صحيح وان شئت فقل ان
هذه الاخبار انما تدل على وجوب طرح المخالف للكتاب يعني ظواهره ونصوصه
ولا شك ان المراد بالظاهر هو الظاهر المعمول به وهو الذي لم يطرح عليه ما يرفع ظهوره
لا مطلق ماله ظهور في بادي النظر وقد عرفت سابقا انا نقطع اجمالا بوجود تخصيصات
كثيرة وتقييدات كذلك في العمومات والاطلاقات الكتاب فيكون عمومات مخصصة
بالمجمل واطلاقات مقيدة بالمجمل واما وجود ما نقطع بعدم تخصيصه وتقييده
فلو لم نمنعه فهو في غاية القلة مع انه ايضا غير معين وكيف كان فقد طرء على جميع
عمومات الكتاب حتى المخصصة منها بغير الاخبار الاحاد ما يرفع ظهورها ويمنع عن
اجراء اصالة عدم المخصص والمقيد فيها ومع هذه الحالة فيخرج عن كونها معمولا بها
فلا يشملها هذه الاخبار فنقول ح فعلى هذا لا يبقى مورد لهذه الاخبار لان
النص من الكتاب في غير الضروريات والاجماعيات غير موجود في ايات الاحكام

٧٣ قلنا اولاً ان موردها الاخبار المخالفة لظاهر الكتاب بغير العموم والاطلاق ثانيا
انه لا يجب ان يوجد له مورد في كل زمان بل مورده هو الزمن الذي كان باب
العلم مفتوحا بسبب كثرة الاخبار المتواترة كما ادعاه السيد ومن تبعه وانا نريد
محض الاستشكال بهذه الاخبار وطلب التوجيه لها فنقول التوجيهات المذكورة
وان كان كلها محتملا وشيء الاان المحدث في مقام التوجيه والتاويل غير وجيهة
لان معنى التوجيه والتاويل هو مخالفة الظاهر لاجل محض الجمع بينه وبين القاطع
واما ما ذكرناه من الايرادات عليها فلان الظاهر من اكثرها بل كلها هو ان المجيب عنها
في مقام رد الاستدلال بها على المنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد حيث ان
ظاهرها ذلك ولا ريب ان رد الاستدلال بالظواهر بالتوجيهات المخالفة للظواهر
غير مستقيم نعم بعد رد الاستدلال بها من جهة الدليل القطعي المقدم عليها فلا
باس بارتكاب التوجيهات المخالفة لظواهرها والاظهر من بين التوجيهات هو
التوجيه الثاني وما اليه كثير من الفضلاء ثم ان الذي ثبت مما ذكرنا هو وجوب
العمل بالاخبار المخالفة لعمومات الكتاب واطلاقاتها ومع ما هو قريب منها في
كثرة ارادة خلافه من اللفظ كصيغة الامر الظاهرة في الوجوب واما الاخبار
الاحاد المخالفة لغير ذلك من الظواهر الكتاب فلا نعلم بحجيتها ولم يدل دليل على حجيتها
بعد عموم هذه الاخبار لان القدر الذي دل عليه الدليل القطعي المذكور هو لزوم
المحذور من عدم العمل بالاخبار المخصصة والمقيدة للعلم الاجمالي بتخصيص
كثير من العمومات وتقييد كثير من المطلقات واللازم من هذا عدم جواز طرح

الاخبار المخصصة والمقيدة واما غيرها من اخبار المخالفة للظواهر الاخر فلم يدل ٧٤
على العمل بها دليل اما على كون العمل بخبر الواحد من باب الدليل العقلي الذي
دل على حجية الظن في الجملة فلما عرفت من ان القدر الثابت هو حجية الظن في الجملة
ووجوب العمل به في مقابل الاصول العملية اما لعدم وجود دليل معلوم الحجية
في ذلك المورد واما مع وجوده وجوديا وفي عدمه كما اذا كان من عمومات الكتاب
التي نقطع بوجود تخصيصات كثيرة غاية الكثرة في اكثرها ان لم نقل في كلها اذ مع
يصير العام من باب المخصص بالمجمل الذي لا يجوز العمل به فيجب الرجوع الى الاصول
العملية لكنه لا يجوز لاجل المحذور فتعين الرجوع الى الظن في الجملة ومنه الخبر الواحد
اما مع وجود دليل معلوم الحجية لم يطرء عليه ما يسقطه عنها فلم يدل ذلك الدليل العقلي
على وجوب العمل بالظن هنالك فيبقى تحت اصالة حرمة العمل بالظن فالخبر الواحد المخالف
لظاهر ثم ان الاشكال الوارد من جهة هذه الاخبار انما يختص ظاهرا بما اذا كان الخبر مخالفا
لظاهر الكتاب اما بعمومه او اطلاقه وشبههما واما المخالف بان يكون مدلول الخبر المطابقي
هو ثبوت الحكم المخالف لظاهر الكتاب لكن يحكم بالقرينية على تقديره من جهة المنافاة
والمخالفة كما اذا دل الكتاب على تحليل ما وراء النساء المذكورات في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الآية ودل خبر على تحريم المزني بها على الزاني وقد عرفت ان الحق التفصيل
بين صورة المخالفة مع عموم الكتاب واطلاقه وشبههما فيجب العمل مع تمام شرائطها
وبين صورة المخالفة لظاهر اخر فالحق عدم ... فالاصل عدم جواز العمل بالخبر واما اذا كان
الخبر دالا بالمطابقة على القرينية والالزام على المخالفة في الحكم كما اذا ورد خبر بان المراد

٧٥ من العلم في الآية الصلاتية هو الافراد الغلائية او ما سواها فالظاهر ان هذه الاخبار لا
يدل على طرح مثله لعدم صدق المخالفة لو فرض من عموم في دليل حجية الخبر الواحد على
فرض كونه من الظنون الخاصة فهو سليم عن الاخبار عن المعارضة واما لو قلنا بحجية الخبر
من باب دليل الانسداد فحكم مثل هذا الخبر لا لكن الكلام فيه خارج عن هذا المقام
اذ الكلام في هذا المقام انما كان في الاشكال الوارد من جهة الاخبار المذكورة وقد ظهر
عدم الاشكال من جهتها في مثل هذا الخبر هذا بين الامر الرابع انه لا فرق على ما اخترناه
من حجية الظن الكتابي بين كون مدلوله من المسائل الفرعية او من مسائل الفقه لا لانه
من الظنون الخاصة والظن الخاص حجة في الفروع والاصول على ما ينبه هم اذ لم نجد فرقا
في مفهوم الظن الخاص كونه حجة مطلقا اذ لا نعني به الا الظن الذي ثبت حجيته بدليل
خاص غير الدليل العام الذي دل على حجية الظن في الجملة او مطلقا على الاختلاف
في مدلوله خصوص من الحجية وعمومها يتبع ذلك الدليل الخاص فان دل عليها مطلقا
في الفروع والاصول فيتبع وان دل عليها في خصوص الفروع فكذلك وان دل عليها
بطريق الاهمال فلا بد من الاقتصار على المتيقن بل لانا لدليل الذي سبق على حجيته
يشمل الفروع والاصول فتذكر وتدبر وما شاع من ان الظن في المسائل الاصولية غير
معتبر فان ارادوا بها اصول الدين فله وجه في الجملة وان ارادوا بها اصول الفقه
فان ارادوا الظن الذي ثبت حجيته بدليل الانسداد او بالدليل الخاص الذي لم
يشمل غير الفروع فهو وجيه وان اراد مطلق الظن فممنوع بعد عموم الدليل الدال
على الحجية الخاص فيا لا انا نظن ان هذه المسألة وهي مسألة حجية الكتاب [illegible]

بل عدم الفائدة اذ لا نزاع في حجية القرآن بعد ورود النص في بيانه او موافقته لـ ٧٦
مجرد خبر او وجوب تقديم الخبر الموافق له اذا تعارض مع غيره ولم يكن للغير مرجح لرواية
انه متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او بيان الحكم الموافق لها خبر او
اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان خطاب الاصول والفروع بل كلها اما
تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كالصلاة
امثالها وما ذكره لا يخلو عن نظر السادس لا فرق على القول بحجية ظواهر الكتاب بين
اقسام دلالته من الحقيقة والمجاز والمطابقة والتضمن والالتزام والاشارة والايماء
والاقتضاء والمنطوق والمفهوم المخالف والموافق وبالجملة كلما يفهم من امثال خطابات
الكتاب لو عرض على العرف فهو حجة في الكتاب وكذا حكمها في توقف حجيتها على الفحص
وعدمه على الخلاف الواقع بين الاصوليين في حكم ظواهر الكتاب خاتمة في الخلاف
الواقع في تفسير المحكم والمتشابه قولا ورواية حكى السيد صدر الدين فيه اقوالا
لم ينسبها الى قائل معين منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها
انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه
ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان متضمنا لترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه
ولذا يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما عن مجمع البحرين وعن
شيخنا الطبرسي انه قال ان في المحكم والمتشابه اقوالا احدها ان المراد بالمحكم ما علم المراد
بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل عليه لوضوحه نحو ان الله لا يظلم
الناس شيئا ونحو ذلك مما لا يحتاج معرفة المراد منه الى دليل انتهى ولعل الاخبار تعضد

٧٨

٧٧ حكي عن تفسير الصافي عن العياشي انه قال قال الصادق عليه السلام الناسخ الثابت
المعمول به والمنسوخ ما كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله و
عنه عليه السلام ايضا في رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه
الذي يشبه بعضه ببعضه وعنه ايضا عن عبد الله بن سنان عن حم عوم
الفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وعنه ايضا عن ابي عبد الله انه قال
اما المحكم فيؤمن به ويعمل به ويدين به واما المتشابه فيؤمن به ولا يعمل به وحكي عن
الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء ان في بعض الاخبار ان المنسوخات من المتشابهات
والمحكمات من وحكي عن الفاضل المحقق الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي
ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله
والمتشابه ما عداه انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فانه الموفق والمعين

اصل قد ينقسم اللفظ الموضوع باعتبار المعنى الموضوع له الى متحد المعنى ومتكثره والمتكثر الى المشترك والمبهمات والمنقول والمرتجل لان الموضوع له متعدد وان كان المنقول مهجورا من المعنى الاول على المختار ولان النظر في التقسيم الى الموضوع له مع قطع النظر عن بقاء استعمال اللفظ فيه وعدمه واما الحقيقة والمجاز فهما صفتان عارضتان للفظ بملاحظة الاستعمال لا بملاحظة الموضوع له ودون جعلهما من اقسام متكثر المعنى كصاحب المعالم فافاده بالمعنى المستعمل فيه ويشكل ما صار اليه ره من حيث انحصار الالفاظ على ما ذهب اليه في متكثر المعنى اذ ما من لفظ متحد الموضوع له الا و يصح استعماله في معنى مجازا حتى قيل بذلك امكن المجاز استعمال اللفظ في معنى اخر مجازا في الاعلام الشخصية الا في لفظ الجلالة المنهي الشرعي عنه مع ان الاعلام ليست من اللغات ولا نسب الى لغة دون اخرى على المختار ثم المشترك له تعريفات اجودها ما في غاية المرام من انه هو اللفظ الموضوع لمعنيين ابتداء والاولى زيادة قيد تفصيلا لاخراج المبهمات فان الموضوع له فيها متكثر الا ان اللفظ لم يوضع لكل واحد تفصيلا بل وضع للجزئيات اجمالا وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة فان اراد عدم وجود المناسبة راسا فهو سهو اذ لا يجب في اللغة المشتركات بل توجد المناسبة بين كثير من معاني المشتركات وان اراد عدم ملاحظتها فهو جيد الا انه لا حاجة اليه لان قيد ابتداء يغني عنه واما المنقول والمرتجل فيشاركان في القيود عدا القيد الاخير اعني قيد ابتداء لان الوضع فيهما على الترتيب والتراخي عن الوضع الاول للمعنى الاول يتفارقان في اعتبار الهجر عن المعنى الاول بحيث يحتاج الى القرينة بنزاء ارادة استعمال اللفظ في المعنى الاول في الاول اي المنقول على المختار دون الثاني وهو المرتجل واعتبار ملاحظة المناسبة بين المعنى الاول والثاني معتبر في المنقول دون المرتجل ثم ان غرضنا من الترتيب حصول الوضع في المعنى الثاني في آن مغاير لآن وضع اللفظ للمعنى الاول بحيث بعد العرف هذين الآنين آنين متغايرين ومن الابتداء حصول الوضع لكلا المعنيين في آن واحد عرفا فانه لا يمكن حصولهما في آن واحد حقيقة

وبعبارة اخرى بحيث يعد العرف انهما اثنان لا واحدا ثم ان جعل المنقول والمرتجل قسمين من المشترك والحقيقة والمجاز بناء
على المختار عندنا والا فظاهر الاكثر وصريح التفتازاني في شرح الشرح والعوائق دخول المرتجل في المشترك وظاهر العلامة
دخولها في المجاز حيث انه جعلهما الحقيقة والمجاز بما يختص فيه الوضع بواحد والتقسيم الذي ذكرنا لا ينطبق على ما صار
اليه صاحب المعالم الا بملاحظة المستعمل فيه كما اشرنا اليه سابقا واما على ما صار اليه الاكثر فهو وان كان منطبقا الا انه لا بد
من تعميم تعريف المشترك بحيث يشمل المرتجل ويمكن الانطباق اذ ذكرنا من تعريفه عليه على ما صار والبه بزيادة قيد من غير مناسبة
واسقاط قيد الابتداء بان يقال المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا من غير مناسبة بينهما بحيث يقصد الاخراج البهما كما عرفت
وقيد من غير مناسبة لاخراج المنقول والمراد بعدم المناسبة عدم ملاحظتها لا عدمها راسا ويمكن انطباق التعريف المذكور
عليه من دون زيادة ونقصان فيه بان يراد بالابتداء عدم ملاحظة المناسبة فلا حاجة الى زيادة لفظ من غير مناسبة
وهذا الجود ثم انه اورد سلطان المحققين على صاحب المعالم حيث جعل المرتجل والمنقول من اقسام المجاز بوجهين الاول
ان ذلك خلاف ما صرح به القوم بان معاني الحقيقية الموضوع لها الالفاظ الثاني ان استعمال المرتجل في غير معنيه
لان الاستعمال الصحيح ناش اما من الوضع فالمفروض اختصاصه بالمعنى الاول الموضوع له اللفظ اولا ولا وضع للفظ
في ذلك المعنى المرتجل له بالفرض حتى يجوز الاستعمال لاجله واما من ملاحظة المناسبة فالمسلم المعروف اعتبار عدمها
في المرتجل حتى ان بعضهم اعتبروا عدم وجود المناسبة راسا فيكون الاستعمال غلطا ويمكن الجواب عن الاول
بان مراد صاحب المعالم من اختصاص الوضع بواحد هو الوضع التخصيصي الذي هو فعل الواضع كما هو الظاهر من الوضع
عند الاطلاق لا ما يعم حتى التخصصي بالاستعمال فيه مجازا باعتبار بعض العلائق بشرو بين التخصيصي فان الوضع
التخصصي انما هو مجرد العلقة الحاصلة من كثرة الاستعمالات المجازية بغير قرينة متصلة والظاهر من الوضع هو فعل
الواضع الذي يصير سببا للعلقة بين هذا اللفظ وذلك المعنى فكان العلاقة في استعماله في التعيني هي السبب
والمسبب والوضع التخصيصي وان كان يوجد في بعض افراد المنقول الا ان الغالب فيه هو التخصصي فحمله كالمنقول

والمجمل

والمرتجل والحقيقة والمجاز في حقيقة واحدة لاشتراكهما معا في اختصاص الوضع التخصيصي بواحد فيهما الى نظرا
الى الغالب فيهما اما المعنى الثاني اما مجازا ولا ريب ان الحقيقة لا يستلزم الوضع التعيني بل ظاهر قوله ان ورده او صريحه دال
على كون المنقول حقيقة لان المراد بالغلبة باعتراف هو هجر المعنى الاول من الواضع ان هجر الاول يستلزم
اختصاص اللفظ بالثاني هذا لكن الانصاف ان هذا الجواب لا يدفع السؤال عنده بالنسبة الى المرتجل اذ الظاهر
ان وضعه لا يكون الا على سبيل التخصيص لان الوضع التخصصي كما عرفت حاصل بالاستعمالات المجازية المبنية على
ملاحظة المناسبة وهي منتفية في المرتجل الا ان المعروف من تعريفه اخذ قيد اعتبار عدم المناسبة او عدم اعتبارها
فيه وعلى التقديرين يجب ان لا يلاحظ فيه المناسبة مطلقا حتى بملاحظة علاقة التضاد فلا يجدي شيئا توهم من جعل
عدم المناسبة علاقة للتجوز فيجب ان يكون وضعه تخصيصا فاختصاص الوضع بواحد في المرتجل يؤول الى نفي
الوضع فيه بالنسبة الى المعنى الثاني لان الواحد الذي يختص به الوضع لو كان هو المعنى المرتجل اليه لزم نفي الوضع
من المعنى الاول وهو خلف فيتجه الوجه الثاني من الايراد هذا ثم ان جعل المرتجل من اقسام المشترك مبني على
عدم اعتبار هجر المعنى الاول في المرتجل لو صح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك على ما هجر احد معنييه
والا لدخل المنقول ايضا وهو خلاف ظاهر الاكثر وان ادرجه التفتازاني في تعريف الحاجبي للمشترك وجعل فلا
فرق بين المشتركات حتى يسمى بعضها بالمرتجل دون بعض نعم لو قيل باعتبار عدم المناسبة بين المعنيين
في المرتجل صح تقسيم المشترك الى مرتجل وغيره واما اذا قيل بكفاية عدم اعتبار المناسبة فلا وكيف كان
فادخال المرتجل في المشترك بعيد عن كلمات القوم اما اولا فلان المرتجل في كثير من الكلمات قسيم للمشترك واما ثانيا
فلانهم يفرقون بين المنقول والمرتجل باعتبار المناسبة في الاول دون الثاني كما اعترف به المحقق الجزري
حيث جعل اخذ عدم المناسبة في تعريف المرتجل تعسفا وقد تبين في الفرق بين المرتجل وساير اقسام المشترك

الذي هو المشترك بالمعنى الأخص او المرتجل ما كان احد وضعيه من الواضع والآخر من العرف مع لحاظ المعنى اللغوي
بان كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى ثم طرأ عليه في العرف وضع آخر لمعنى آخر ابتداء من دون ملاحظة مناسبة
المعنى اللغوي فالمشترك على قسمين احدهما ما كان جميع اوضاعه من الواضع والثاني ما كان احد الأوضاع
من اهل العرف فالأول هو المشترك بالمعنى الأخص والثاني هو المرتجل وهذا ظاهر القضاة او اشتهر وهو حسن
ويرد على تعريف المنقول دخول المشترك المشتهر في بعض معانيه على قول لان غير المشتهر يحتاج في ارادته الى نصب قرينة
ويدفع اولا بمنع صلاحية الشهرة لهجر بعض المعاني الا على القول بالتوقف في المجاز المشتهر او الحمل على المعنى المجازي
وثانيا بان المراد بالهجر ما يحوج الى نصب القرينة الصارفة لا مطلق القرينة وكيف كان فالمنقول ينقسم الى
تخصيصي وتخصصي وقد سبق في تقسيم الوضع ان منشأ التخصص ما دامت الاستعمالات المجردة عن القرائن
خلافا لما لبعض المحققين نعم ان من خالف القوانين والثاني اعني التخصصي تارة مع معلومية تاريخ التخصص
وفيه نظر اما اولا فلان ثمرة النقل انما هي حمل الالفاظ على المنقول اليه وهذه تترتب على النقل التخصصي مطلقا
اما مع معلومية التاريخ فواضح واما مع عدمها فلان اصالة تأخر استعمال المعصوم ع عن ذلك عن زمان
حصول التخصص تقتضي حمل اللفظ على المعنى الثاني ولا تعارضها اصالة تأخر التخصص عن زمان الاستعمال
كما هو الوجه في حكم الحادث بالاجماع على الظاهر فان التخصص ليس من الأمور الأصلية والحوادث المستقلة
في عرض الاستعمال حتى يكون بنفسه موردا للاستصحاب فيعارض استصحابه لما اصالة تأخر الاستعمال بل
هو من الأمور التبعية ومن قبيل اللوازم المهيات التي جريان الأصل فيها يتبع جريانه في ملزوماتها والمفروض
عدم جريانه في لزوم التخصص الذي هو الاستعمال لان الموضوع من جهة النقل مقطوع به للعلم بالانتقال
ان مقطوعية الاستعمال تمنع من جريان الأصل في نفسه الى استعمال بالنسبة الى زمان القطع لكن نقول ان

لزوم التخصيص وسببه ليس الا الاستعمال الأخير من سائر الاستعمالات المجازية الذي بلغ اللفظ عنده الى درجة
التخصص والاستغناء عن القرينة وهو مشكوك فيه بالنسبة الى زمان صدور هذه الالفاظ من المعصوم ع فيجري فيه
اصالة تأخره عن زمان صدور هذه الالفاظ واستعمال الامام ع مثلا اياه فيقع التعارض بينها وبين اصالة تأخر
استعمال المعصوم ع عن زمان حصول التخصص واليه ان الأصل في اللوازم والأمور التبعية انما لا يجري اذا
جرى في ملزوماتها فاذا فرضنا عدم جريانه فيما نحن فيه في الملزوم الذي هو الاستعمال فيجري في اللازم الذي
هو التخصص فيقع التعارض ايضا لذلك هذا لكنه مدفوع بان تعارض الاصلين فيما نحن فيه لا ينتج التوقف
بل يقتضي التقارن لما ثبت في مبحث تعارض العرف واللغة من ان الأصل في مجهولي التاريخ التقارن وعليه
عمل الاكثر فاذا ثبت التقارن بالأصل فهو يقتضي ان يكون آخر استعمال يتحقق به التخصص هو صدور هذا اللفظ
من المعصوم ع واستعماله لان الاستعمال المقارن لحصول النقل لا يصح في النقل التخصصي الا في المعنى
المنقول اليه فيحمل على المعنى المنقول اليه هب انه يكون ذلك الاستعمال مجازا لعدم تحققه بعد حصول التخصص
لان الغرض حمل اللفظ على المعنى الثاني سواء اريد منه مجازا او حقيقة وليس هذا الأصل من الأصول المثبتة فانها
في الأحكام الشرعية واثباتها باللوازم العقلية والعادية والغرض منها ترتب غير الآثار الشرعية عليه فان
كون استعمال المعصوم ع ذلك هو الاستعمال الذي يتحقق به التخصص ليس من الاحكام الشرعية كيف وجميع
الأصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة او غيرها من الأصول مثبتة لامر آخر وكيف كان فان الأصول
المثبتة لامر آخر معتبرة في مقام الالفاظ مطلقا والسر فيه انها معتبرة هنا من باب الظن واما الأصول الجارية
في اثبات الأحكام فعدم اعتبار المثبت منها انما هو على القول بالتعبد واما على اعتبارها من باب الظن فهي كالأصول
اللفظية واما ثانيا فلان ورود الاشكال في النقل التخصيصي عند الجهل بالتاريخ او وضوح منعه في التخصصي الذي
حصر به اذ مع ثبوت التقارن فيه ايضا لا يثبت استعمال هذا اللفظ في المعنى المنقول اليه لامكان الحادث

اهل العرف وذلك اللفظ للمعنى المنقول اليه حين استعمال هذا اللفظ في هذا الاستعمال الخاص في المعنى
المنقول عنه الذي هو المعنى الاول هذا ويمكن توجيه كلام المحقق المذكور من وجهين الاول ابطال تخليط
النسخ بان يكون عبارته وقت التخصيص بكان التخصيصي ويكون مراده ايراد الاشكال في التخصيصي فيكون
الاشكال في محله الثاني ابطال انه لم يتعلق باصالة التعدد بل الاشكال كان عنده واردا في كلا التخصيصين
من تسمى المنقول اولا وبالذات الا انه لما كان الغالب العادة والطريقة على ضبط تاريخ المنقول التخصيصي فلم
يكن الاشكال غير مندفع لذلك وتحقيقه تخصيصه الاشكال بالقسم الثاني الذي هو النقل التخصيصي لعدم الضبط
في مادة خبره فيكون التقييد بهذا القسم من باب تحقيق مورد الاشكال فعلا لا للاحتراز عن القسم الاخر وهذا من
قبيل سائر القيود التي يذكرونها لتحقيق موضوع الحكم ولا يقصدون به الاحتراز عن شيء مثل قولهم ان ورقت
ولدا فاختنه وان قدم زيد من السفر فزره وهكذا **تقسيم** اللفظ ينقسم باعتبار الاستعمال الى الحقيقة
والمجاز والكلام هنا يقع في مقامات ثلثة الاول في تعريفهما والثاني في بيان اقسامهما والثالث في
ذكر احكامهما اما المقام الاول فنقول قبل الشروع فيه نقول ان الحقيقة فعيلة من حق الشيء حقا اذا ثبت والتاء
فيها نافلة ان كان بمعنى المفعول لعدم مراعاة علامة التانيث في الفعيل اذا كان بمعناها وان كانت بمعنى
فاعلة فالظاهر ايضا انها نافلة اذ معنى الحقيقة الان انما هو نفس اللفظ المستعمل دون جوهر حتى يجب سلب منها
جهة الوصفية التي كانت فيها في الاصل هذا مع امكان ان يكون للتانيث نظرا الى احكامه فيها على ان اصلها
بمعنى فاعلة واما المجاز فهو مصدر ميمي من جاز يجوز جوازا ونقل في الاصطلاح الى الكلمة الجائزة عن معناها
الحقيقي الى غيره بواسطة او بواسطتين اما الاول فواضح واما الثاني فبنقله عن معناه المصدري الى المكان المطلق
محل الانتقال ثم بنقله منه الى الكلمة الجائزة وكيف كان فقد عرفت معناهما في الاصل واما في الاصطلاح فقد عرفهما
بتعاريف منها ما عن الحاجبي من ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في وضع اول ومنها ما عن

جماعة منهم المحقق القمي من انها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب ومنها
ما عن اخوين منهم الشيخ محمد تقي من انها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها ما وضعت له ويعرف
تعريف المجاز على كل منها بالمقايسة ثم ان في المقام كلمات من هؤلاء الاعلام من النقض والابرام
الا ان غرضنا لما كان الاقتصار بما يقتضيه المرام فلم نطل الكلام في ذكرها وتفصيلها ثم جرحها وتعديلها
وكيف كان فلا باس بكل واحد من تلك التعاريف المكثرة عندنا وان ورد على الاول بايرادات كثيرة لكنها
مدفوعة باسرها بحمل كلمة في في قوله في وضع اول على السببية كما لا يخفى على المتامل في تلك الايرادات والثاني
عليه هذا الاستعمال شيع استعمالات العرب ومنه قوله اثره دخلت النار في هرة حبستها اي بسببها لكن لا
علم سلامته من السؤال حيث ان كلمة في وان كانت تستعمل في السببية لكن الظاهر ان هذا الاستعمال مجاز
لان الظاهر منها عند الاطلاق هي الظرفية ولا ريب في عدم جواز الاستعمالات المجازية في الحدود مع
عدم القرينة الصارفة للفظ المعينة له في المراد لان اهتمامهم في الحدود كاهتمام الشرع بالبيوع في سائر
العقود فكما ان العقود مبنية على المضايقة فيجب فيها الاتيان بالالفاظ الصريحة في المقصود الرافعة
للجهالة اذا تعلقت به المقصود فكذلك الحدود مبنية على المداقة في حفظ القيود الدخيلة في توضيح
المحدود حيث ان كل ذي علم وصنعة انما كان غرضه من التعريف تحصيل مسائل هذا العلم الجامع بينها الفائدة
السهولة في التعبير عنها بسبب التعبير عن هذا الجامع فلابد من الاتيان بالفاظ صريحة في الكشف عن
هذا الجامع لما هو عليه من كونه حاويا للافراد ومانعا من غيرها ولاجل ما ذكرنا من فائدة سهولة التعبير
تريهم يعتبرون قلة صبا في الفاظ المعرف به وخفضا على البيان اتم فان قيل لا يصح استعمال كلمة
في في السببية مجازا بعد فرض كونها حقيقة في الظرفية لعدم العلاقة الظاهرة بينهما قلنا سلمنا
فيكون مشتركا مستعملا في احد معنييها بلا قرينة معينة فيعود المحذور واما التعريف الثاني فهو وان كان

ساوياً للثالث من حيث وضوح الدلالة لكنه لما كانت كلها راجعة على اللسان هو الاول والأرجح فتأمل ثم
قد استشكل فيه السيد الجرجانية في شرحه لمبادي الوافية من وجهين احدهما انه يحمل التعريف لصدق كل من
تعريفي الحقيقة والمجاز على ما يصدق عليه الآخر لانه اذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي ثم استعمل في معناه المجازي
بعينه فعلى هذا اللفظ انه كلمة مستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب ويصدق عليه ايضا انه كلمة استعملت في
خلاف ما وضعت له لكنك ثم قال الحق لا اشكال لان نظر القوم في التعريفين الى الخصوصيات المتشخصة بالازمان فيرجع
منهم هذا الايراد لان هذا اللفظ باعتبار خصوصية استعماله في الأسد غير هذا اللفظ باعتبار خصوصية استعماله في العدد
وكانه قد استظهر من كلمات القوم ان نظرهم الى نوع الالفاظ من حيث الزمان كما ان نظرهم الى نوعها من حيث خصوصيات
المستعملين واشخاص في غيره من بعد نسبته باستظهره بل عدم التفاتهم الى القوم اذ لا ريب ان اتصاف اللفظ بوصفي
الحقيقة والمجاز انما هو باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له او غيره فما لم يتحقق الاستعمال لا يتصف بشيء منهما
ولا ريب ان الاستعمال لا يتحقق الا في ضمن الخصوصيات فالمتصف بهذين الوصفين هو الكلي الذي لا يمكن استعماله
الا باستعمالها بل نسبة الاستعمال اليه مجاز جدا وبعبارة اخرى لحسن ان نظرهم في التعريفين للحقيقة
والمجاز انما هو الى الكلمة المستعملة وهي لا تكون الا جزئيا من الجزئيات المتشخصة الخارجية وهي لا يمكن صدق
بعضها على بعض فيحمل التعريف الثاني من وجهي الاشكال انه يحمل التعريف ايضا وينتقض بما اذا كان اللفظ مشتركا
بين معنيين بينهما علاقة فاستعمل في احدهما لعلاقة جنبية وبين الآخر لا لكونه احد معنييه اذ لا ريب ان ذلك الاستعمال
مجاز مع انه لا يصدق عليه تعريفه لانه لم يستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب ويصدق عليه تعريف
الحقيقة مع انه ليس من افراده فلا بد من الاتيان بقيد الحيثية كما في التعريف الثالث فيندفع الاشكال ثم انه قد
اورد على نفسه بان ما فائدة هذا الاستعمال والتعويل فيه على العلاقة مع وجود السبب المجوز وهو الوضع
فاجاب بان فائدته حصول الفرق بين كلام هذا المستعمل الملتفت الى المناسبات والعلاقات بين المعاني وبين كلام

العامي المبتذل الذي لا يعرف شيئا من هذه الوجوه انتهى وفيه منع جواز مثل هذا الاستعمال من وجهين
احدهما كونه لغوا اذ بعد ما كان غرض المتكلم افهام هذا المعنى فهو يتادى بارادته من اللفظ بالعلاقة مع القرينة المعينة
فلا حاجة الى العدول عنه الى ما ذكره والفائدة التي ذكرها من حصول الفرق فيهما ان استعمال اللفظ فيمكن فيه
العلاقة بين المعنيين وواضحا مما لا يمكن اطلاع المخاطب عليه حين الخطاب بل الذي يفهمه ح انما هو ارادة
هذا المعنى فان اراد المتكلم افهامه ايضا انه قصد شيئا بالكلام افهام هذا المعنى بملاحظة المناسبة لحصول الفرق في
المذكور فهو من اقبح الامور التي لا يرتكبها الا اللغو بل الا المجانين وثانيهما ان الاستعمال المجازي لا بد ان
يترتب عليه ما ذكروا له من الفوائد البديعية التي منها انتقال السامع من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فانه اذا
قيل رايت اسدا يرمي فعند اطلاق الاسد ينتقل السامع الى الحيوان المفترس فاذا ذكر لفظ يرمي ينتقل الى الرجل
الشجاع ولا ريب ان هذه الفائدة منتفية الوجود فيما فرضه قدس سره اذ لا شبهة ان اللفظ المشترك اذا اطلق بلا
قرينة فهو مجمل لا ينتقل السامع منه الى معنى فاذا اقترن بالقرينة المعينة فيظهر للسامع ان المراد منه ذلك
المعنى لا انه ينتقل من شيء الى هذا المعنى ويدل على ما ذكرنا ايضا انهم اعتبروا في المجاز اقترانه بالقرينة الصارفة
ولا ريب انه لا يمكن الاتيان بها فيما نحن فيه اذ لا يتحقق وصف الصارفية الا بعد ظهور اللفظ في معناه الحقيقي
المقام الثاني في اقسامها فنقول انهما ينقسمان بملاحظة الواضع الى الحقيقة اللغوية والمجاز كذلك والى
العرفية كذلك عاما او خاصا وبملاحظة كثرة استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره الى الراجحين او المرجوحين
وهكذا في سائر التقسيمات الملحوظة على حسب الاعتبارات التي ليس التعرض لذكرها بمهم وانما المهم التعرض
لحال الكناية وتحقيق انها من اقسام الحقيقة او المجاز او واسطة ويقع الكلام هنا في مقامات ثلثة
الاول في تعريفها فنقول انها على القول بكونها من اقسام الحقيقة فهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في
وضع اول وفي اصطلاح به التخاطب او من حيث انها ما وضعت له على الخلاف التعاريف للحقيقة للانتقال

منه الى لازمه وعلى القول بكونها من اقسام المجاز فهي مندرجة في تعريف المجاز حسبما عرفوه على اختلاف تعاريفه
قبال تعاريف الحقيقة واما على القول بكونها واسطة كما يظهر من متن المطول فهي على ما عرفه التفتازاني اللفظ المراد منه
معناه وغير معناه معا فانه قال اللفظ ان اريد منه معناه وحده فهو الحقيقة وان اريد منه غير معناه فهو
المجاز وان اريد منه معناه وغير معناه فهو الكناية ثم ان خيرة الاقوال اوسطها لما سيظهر لك من ضعف
طرفيها فنقول انه يرد على التفتازاني المذكور وجوه الاول انه لا يلائم بين تعريفه للكناية وبين تقسيمه اياها
على قسمين احدهما ما عرفها به والاخر الكلمة المستعملة في اللازم وحده فان تعريفه انما هو القسم الاول
وهو الكلمة المستعملة في الموضوع وفي اللازم معا ولم يكن له شمول بالنسبة الى القسم الاخر الذي ذكره في
التقسيم الثاني عدم بقاء الفرق ح بين المجاز والكناية اذا استعمل اللفظ في اللازم وحده لصدق
تعريفهما عليه فان قيل ان الفرق بينهما ما قالوا من ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي بخلاف
الكناية قلنا اولا ان هذا الفرق لفظي حيث لا يفرق معنوي وثانيا انا نمنع هذا الفرق لانه لا يعقل
استعمال الكناية لافهم بلا قرينة بكلا قسميها اذ لا ريب ان اللفظ بوضعه لا يدل على اللازم ولا ينصرف
اليه بوجه بل يفهم منه بمجرد عن القرينة هو الملزوم وحده ولا ينصرف ذهن السامع الى اللازم بوجه فانه
لولا القرينة لفهم من قوله زيد كثير الرماد معناه الحقيقي فيحصل في ذهنه احتمال اسبابه اطباخا او غيره ذلك من اسباب
الحرق التي يحصل منها الرماد كثيرا او كان يفهم من قوله زيد جبان الكلب هو معناه الحقيقي لا غير فكيف
فالانصراف من اللفظ الى لازم معناه لا يمكن الا بالقرينة ثم انا نثبت الاحتياج الى القرينة فنقول انها
اما ملائمة للمعنى الحقيقي او معاندة له ومانعة من ارادته من اللفظ فان كانت ملائمة لا يمكن ان يكون
صارفة لذهن المخاطب الى غير الموضوع له مع ان الوضع يقتضي ظهور اللفظ في ارادة الموضوع له ولا يعقل
ذلك فاذا وجب كونها معاندة لارادة الحقيقة فلا يختص بالقرينة المعاندة الا هذه ولا بالمجاز الا الكناية

لزوما

لزوما فانتفى الفرق ومن هنا ظهر ضعف القول الاول ايضا اذ لا يعقل الانتقال الا باستعمال اللفظ في اللازم
مع القرينة المعاندة فيكون اللفظ مجازا الثالث منافاة ما ذكره في تعريف الكناية من انها الكلمة المستعملة
في الموضوع له ولازمه معا لما اجمع العلماء او ظاهر اطلاقهم من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى حقيقة
كان الزائد او مجازا والمخالف في المسئلة ضعيف جدا بحيث يقطع بالاتفاق اقول يمكن دفع المنافاة
بان محل النزاع هناك في جواز استعمال اللفظ في المعنيين هو في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث كان كل
منهما موردا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي ولا ريب ان النظر في باب الكناية الى اثبات الحكم للازم
وهو المقصود ولو فرض استعمال اللفظ في المعنى ولازمه معا في باب الكناية فهو خارج عن النزاع فيه
هناك اذ المقصود في باب الكناية اثبات الحكم او نفيه بالنسبة الى اللازم وحده فافهم المقام الثاني
في ان الكناية هل يعامل معها معاملة الحقيقة او معاملة المجاز من حيث احتفافها بالقرينة الصارفة وعدمه
عدمه ونحن بعد ما بينا اتفاق الاشكال على القول الثالث من وجوب الاتيان بالقرينة المعاندة فلا بد
من الالتزام بالاحتمال الثالث لا غير المقام الثالث في تعارض الكناية لاحتمال غيرها من الحقيقة والمجاز
فنقول اذا وقع التعارض بين احتمالها مع احتمال الحقيقة فالراجح هو ارادة الحقيقة اما على القول الثاني
فواضح وعلى القول الاول فلان الكناية لا بد فيها من ملاحظة زائدة على ما يلاحظ في الحقيقة فالاصل عدمها
فيتعين الحقيقة واما اذا وقع التعارض بين احتمالها وبين احتمال المجاز فعلى القول الاول يرجح احتمالها
على المجاز وهكذا على القول الثالث بناء على ما قيل من الفرق بينها وبين المجاز من لزوم القرينة المعاندة
فيه دونها اذ المجاز خصوصية زائدة يشك في حصولها فالاصل عدمها فتعين الكناية واما على
اخرى فان القول الثالث فيتفصل الكلام فيه في باب تعارض الاحوال انشاء الله وان لم يذكر ما هناك
ثم ان القول بكون الكناية من قسم المجاز لا تعرف له ثمرة وانما الجأنا الى اختياره للاشكالات الواردة

على غير ويرد بما الاشكالات الواردة على الماتن اشكال الجوهر وهو ان الحصر في الحقيقة والمجاز عقلي لا يمكن
فيه الواسطة وانما هو فيما اذا كان الحصر حاصلا من الاستقراء اذ لا ريب ان الحقيقة والمجاز قد عرف كل منهما بنقيض
الاخر فلا يمكن فيهما الواسطة فينحصر القسم فيهما عقلا فلا بد من دخول الكناية في احدهما هذا ولكن الانصاف عدم
ورود شيء من الاشكالات على هذا القائل اعني ماتن المطول اذ الظاهر ان غرضه ليس اثبات الواسطة بين
الحقيقة والمجاز وتوضيح ذلك ان اللفظ قد يلاحظ فيه قصد المعنى منه عند اطلاقه بمعنى اخطار ذلك
المعنى بالبال عند ايجاده فهو من هذه الحيثية منحصر في الحقيقة والمجاز عقلا ولا يمكن الواسطة بينهما لان اخطار
بالبال عند ايجاده اما معناه الموضوع له او غيره فعلى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز سواء كان ذلك
الغير المعنى المباين للموضوع او المركب منهما فح لو كان مراد الماتن من قوله اللفظ ان اريد منه معناه وحده
الخ هذا المعنى فيرد عليه الاشكالات المتقدمة مضافا الى ان قصد المعنى الموضوع له مع غيره من اللفظ
من حيث المجموع بهذا المعنى مجاز اتفاقا او على سبيل الاستقلال فلا يجعل مما عرفت من عدم جواز
استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقد يلاحظ باعتبار الارادة بمعنى الغرض المطلوب في نظر المتكلم الذي
لا محالة الكلام فهو بهذا الاعتبار لا ينحصر في القسمين فانه لا يكون خ احدهما فينبغي الاخر حتى لا يتعقل
لهما الواسطة فان غرضه اما افادة المعنى الموضوع وحده بان يكون الغرض عين المقصود من اللفظ بالمعنى
الذي ذكرنا في الحيثية الاولى واما افادة غيره وحده بمعنى كون ذلك الغير مقصودا من اللفظ بالمعنى المذكور
وتعلق غرضه بافادته وحده ايضا واما افادة المعنى الموضوع له مع غيره بان يكون المعنى الموضوع له مقصودا
من اللفظ بالمعنى المذكور ولكن الغرض لم يتعلق بافادته وحده بل بافادته وافادة غيره معا واما
غير الموضوع له وحده بمعنى ان يقصد من اللفظ المعنى الموضوع له ولكن الغرض تعلق بافادة غيره وحده واما
افادة غير المعنى الموضوع له بان يستعمل اللفظ ويقصد منه غير الموضوع ويتعلق الغرض بافادة غير ذلك

ذلك الغير

ذلك الغير المناسب له اما وحده او معا وهذا الاخير بناء على جواز الكناية من المجاز وكيف فعلى الاول فاللفظ حقيقة
بالمعنى الاخص يعني نبال الكناية وكذلك مجاز على الثاني كذلك وعلى الثالث فهو وان كان حقيقة بالمعنى الاعم لكنه
بالاعتبار الثاني ليس حقيقة ولا مجازا على الاعتبارين بل كناية وكذلك الرابع وعلى الخامس بل الاقسمية مجاز
بالمعنى الاعم وكناية بالمعنى الاخص الذي لوحظ بالاعتبار الثاني لكن اطلاق الكناية على ما اذا تعلق الغرض بغير
المقصود من اللفظ حقيقة او مجازا انما اذا وقع اللفظ في سياق الاخبار وكان ذلك الغير من لوازم المخبر به
لا الخبر فان اللفظ اذا اريد منه غير المقصود منه بمعنى تعلق غرض المتكلم بغيره فذلك اللفظ اما في مقام الانشاء
او في مقام الاخبار فعلى الاول يسمى اكراها وعلى الثاني اما ان يكون ذلك الغير من لوازم الخبر فيسمى توريه او
من لوازم المخبر به فيسمى كناية ثم انا ان قلنا بجواز الكناية من المجاز ايضا فيكون نسبة الكناية مع كل من
الحقيقة والمجاز بالاعتبار الاول عموما من وجه وان قلنا بعدمه واختصاصها بالحقيقة فيكون نسبتها معها
بالعموم المطلق لان كلما صدقت عليه الكناية تصدق عليه الحقيقة بالمعنى الاعم ولا عكس كليا وكيف كان فالحقيقة
والمجاز بهذا الاعتبار قد عرفت عدم ما بينهما من الواسطة فح قول الماتن ان اللفظ ان اريد منه معناه وحده الخ
ناظر الى هذا الاعتبار فان اراد بالارادة الغرض كما ذكرنا ولا ينبغي الاستيحاش في استعمال الارادة في هذا المعنى
لاستعماله فيه في كلام الفقهاء رضوان الله عليهم في بيع المكره حيث انهم حكموا بصحته بعد لحوق الاجازة بعد الاكراه
مع تصريحهم بان المكره لم يرد من العقد المدلول فلولا انهم لم يحمل على ما ذكرنا لما كان وجه لصحته بعدم اصلا
اذ الاجازة بنفسها ليست ناقلة بل هي شرط الصحة فلو كان المكره لم يقصد شيئا اصلا من اللفظ لا يترتب على
الاجازة شيء فيكون غرضهم انه قصد مدلول اللفظ لكنه لم يرد ترتب الثمرة عليه ولم يكن غرضه الوضع بذلك
وكيف كان فاذا عرفت ذلك نقدم على دفع الاشكالات الواردة عليه ولا باس بالتعرض لدفع كل منها
مفصلا فنقول اما الجواب عن الاشكال الاول فبان تعريفه للكناية بما ذكره في المتن انما هو نظرا الى الغالب منها

فلا منافاة بينه وبين تقسيمهم اياها الى القسمين على ان القسم الثاني منها وهو اللفظ المراد به لازم المعنى و
قد انكره بعضهم واما الجواب عن الاشكال في الفرق المذكور فبانه لا وجه لمنع الفرق فان الكناية والمجاز لاشتراكهما
من القرينة الصارفة كما في المجاز الا انه فرق بين القرينتين بان قرينة المجاز معاندة لقصد المعنى الموضوع له بالمعنى
الذي ذكرنا بخلاف قرينة الكناية فانها ليست معاندة لذلك جوهره بل هي معاندة لتعلق الغرض بغير اللازم
وهو المعنى الموضوع له في الصورة المفروضة واما في الصورة الاولى وهي ما اذا اريد من اللفظ معناه وغير معناه
جميعا لتعلق الغرض بافادة كليهما فلا معاندة لها لتعلق الغرض بالمعنى الموضوع له اصلا بل فائدتها ح افادة ان
الغرض متعلق بافادة غير المعنى ايضا وكيف كان فقرينة الكناية يؤتى بها لجلب الاغراض المطوية في نفس المتكلم
ويعتقد او رفع الحاجة من افادة هذه الاغراض وقرينة المجاز يؤتى بها لجلب عدم قصد المعنى الموضوع له بالمعنى
الذي ذكرنا ومن هنا ظهر ما في كلام سلطان المحققين في الفرق بينهما بان قرينة المجاز هي التي تعاند ارادة
المعنى الموضوع له على وجه الاطلاق وقرينة الكناية انما تعاند هي ارادته وحده واما الجواب عن الاشكال الثاني
فبانه اذا استعمل اللفظ في اللازم وحده يجعله انه فصل منه ذلك كله فلا يضر في عليه الكناية لما عرفت من
اعتبار التغاير بين المستعمل فيه اللفظ وبين الغرض واما الجواب عن الاشكال الثالث فبما عرفت من ان غرضه
من الارادة هو تعلق الغرض ولا ريب ان تعلق الغرض بالمعنى وحده غير المستعمل فيه فما هو امر لك علمت
المستعمل فيه في تلك الصورة هو المعنى الموضوع له لا غير واما الجواب عن الاشكال الرابع الذي ذكرناه اخيرا فبان
تقسيم اللفظ بهذا الاعتبار ليس دائرا بين النفي والاثبات بالنسبة الى الحقيقة والمجاز كما عرفت هذا تمام قد
يستشكل في انه اذا كان الغرض افادة اللازم فلم لا يستعمل اللفظ فيه ويقصد منه فما فائدة قصد المعنى الموضوع
له اللفظ منه مع ان الغرض افادة غيره لكنه سيندفع بما سيجيء انشاء الله في محله من انه شبهة في مقابل البديهة
الثالث من المقامات المرسومة للحقيقة والمجاز في احكامهما ويقع الكلام هنا في جهتين احديهما تطير الشبهة

الحكمية

الحكمية لرجوعها الى الشك في قول الواضع والاخرى في تطير الشبهة الموضوعية لرجوعها الى الشك في مراد المتكلم
بعد احراز الجهة الاولى فلنقدم الكلام في الجهة الاولى فنقول انه اذا شك في وضع اللفظ لمعنى فطريق معرفته
امور منها ما يفيد القطع كتنصيص الواضع والنقل المتواتر او نقل الواحد المحفوف بقرائن قطعية ومنها
ما يفيد الظن كنقل الآحاد الغير المحفوف بالقرائن والعلامات المعروفة التي سيجيء تفصيلها من التبادر
وعدم صحة السلب وغيرهما من العلائم اما الطائفة الاولى فالنزاع فيها صغروي اذ بعد احراز صغراها
لا يعقل المنع من العمل بها واما الطائفة الاخرى فالنزاع فيها كبروي يرجع الى حجيتها وعدمها بعد احرازها
ولما كان بيان حال الصغريات في الطائفة الاولى موكولا الى ملاحظة الخصوصيات اللاحقة للموارد الشخصية
ولم يكن لها قضايا ضابطة كلية يرجع اليها لاختلافها باختلاف الموارد والاشخاص اذ ربما يطلع احد على التواتر
او تنصيص الواضع او القرائن القطعية ولم يطلع عليها غيره فلم يكن للتعرض للبحث فيها مجال فيما نحن فيه
من المقام المعد لبيان كلية يعول عليها في الموارد الشخصية ولذلك فلنعرض عنها ونوجه الكلام ونسوقه
الى الطائفة الثانية ولنقدم الكلام في القسم الاول منها وهو نقل الآحاد وقبل الشروع في الاستدلال
وذكر الاقوال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول ان اللفظ الذي ينقل وضعه الآحاد اما من موضوعات الاحكام
الشرعية الكلية كالفاظ الكتاب والسنة واما من موضوعات الامور الخارجية المتضمنة للاحكام الشرعية
الجزئية كالالفاظ الواردة في مقام الاقارير والدعاوى وامثالها كما اذا اقر احد لاخر بشيء ولم نعلم مراده
من جهة الاشتباه والشك في وضع اللفظ الدال على المقر به كان اقر بان لزيد عندي دينار وشككنا في انه
عشرة او من الدراهم لاشتباه في ان الدينار موضوع لهذا المقدار او لا ونحو ذلك فلا
ان الدينار موضوع في لغة العرب لكذا او على التقدير بين الناقل للوضع اما ان يكون جامعا لشرائط حجية
الخبر المعتبرة في بحث خبر الواحد او لا يكون فتصير الصور اربع احديها منها وهي ما اذا كان الناقل جامعا

لشرائط الحجية وكان اللفظ الذى ينقل ويفسر من موضوعات الاحكام الشرعية الكلية خارجة عن محل النزاع
فيما نحن فيه هنا الآن البحث عن خبر الواحد يعنى عن البحث فيما بخصوصها هنا الآن ادلة حجية خبر الواحد الدالة
على قبول قول العادل مثلا ومرتب الاحكام الشرعية عليه لا فرق بين الاحكام المبتنية على قوله مطابقة
او التزاما والبواقى داخلة فيه وايضا القائل فيهما فيما اذا كان الناقل ناقلا عن حسه لا عن حدسه ورأيه
اذ لا عبرة برأيه اجماعا فلذا قدحوا فى نقل ابى عبيدة حيث انه كان ينقل بعض الاوضاع عن رأيه مع انه
من الاجلاء واهل التتبع وكان خبيرا غاية الخبرة فاذا عرفت محل النزاع فالمثبت حجية الظن بالوضع الحاصل
من خبر الواحد فى الجملة فيما الا لما ادعى بعض من السلب الكلى وللاولين وجوه الاول الاجماع محصلا ومنقولا فضلا
وطريق تحصيل الاول الرجوع الى اقوال العلماء ولا الاجماعات المنقولة من اصحابنا ومن المخالفين انهم يجب
يحصل بملاحظة كثرتها القطع باتفاق كلمة جميع العلماء على حجية قول الناقل للغة ولو كان واحدا لا يحصل
من خبره القطع فمن الناقلين للاجماع من اصحابنا السيد المرتضى ره على ما حكى عنه فى بعض كلماته بل ناقلا
كلامه المحكى اتفاق جميع المسلمين ومنهم الفاضل السبزوارى ومنهم السيد البغدادى ره فى المحصول ومنهم
العلامة ره فى النهاية ومنهم المدقق الشيروانى ومن المخالفين الذى ببالنا الآن العضدى قال انا نقطع
ان العلماء فى الاعصار والامصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعى والخليل
وابى عبيدة وطريق تحصيل الثانى التتبع فى احوال السالفين الذى بايدينا اقسام التتبع فانهم عاملين
واخذين بخبر الواحد الغير المفيد للعلم من دون نكير من احدهم على الآخر حتى انه لو اتفق التشاجر والجدال
فى لفظ واختلاف المتخاصمين بكلام لغوى لادفع النزاع ولا يبعد صاحبه انه من الآحاد ولا حجية عليه
الاعتماد الثانى من الوجوه تقرير المعصوم ع لتدوين كتب اللغة المدونة فى عصره مع ان اكثر اللغات
المدونة فيها بل جلها ان لم نقل كلها كانت منقولة بنقل الآحاد فان اول تدوينها كان فى ذلك الزمان الثالث

فيكن

قياس ما نحن فيه بخبر الواحد فى الاحكام الشرعية اشتراكهما فى مناط الحجية الرابع اولوية حجية خبر الواحد فيما نحن
فيه منها فى الاحكام الشرعية اذ الاهتمام فيها اكثر منه عند الشارع فيما نحن فيه هذا الوجه ذكره الشيخ محمد تقى قدس سره
الخامس ان خبر الواحد فى الاحكام الشرعية التى هى الاصل حجة فلو لم يكن حجة فيما نحن فيه لزم مزية الفرع على الاصل
هذا وفى كل واحد من تلك الوجوه نظر اما الاجماع القولى فلان طريق تحصيله ليس بحيث نقطع منه باتفاق جميع العلماء
فان العلماء القائلين بحجية الخبر فيما نحن فيه هم اولا ليس بحد يحصل من كثرتهم القطع بذلك فانهم طائفة من
الاصوليين الذين هم امثالنا وذهبوا الى ذلك من باب اجتهادهم وثانيا فلان ان الذى يفيد الفائدة فيما
نحن فيه انما هو اتفاق اقوال الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم واما الاجماعات المنقولة فنقول اولا
انه لم يحصل لنا ان معاقد اجماعاتهم خبر الواحد ولو لم يفد العلم وفيه نظر لتصريح بعض الناقلين بالظن فى كلامه
وثانيا ان هؤلاء الناقلين للاجماع هم طائفة من الاصوليين وقد عرفت ما فيه مع انهم ليسوا بحد فى الكثرة
بحيث نقطع بان الصحابة والتابعين انهم كانوا متفقين مع جميع العلماء الآن حتى يكشف عن رضاء المعصوم ع
واما الاجماع فمع تسليم حجيته مجملة اذ لم يعلم من حال المجمعين ان عملهم كان لقيام الدليل عندهم على الجزء او كان
من جهة اللابدية وانسداد باب العلم وهكذا الجواب عن التقرير لعدم العلم بحجيته واما الوجه الثالث والرابع
فالجواب عن اولهما بعد منع كليهما ان حجية بطلان القياس لا بد له الفارق بين خبر الواحد فيما نحن فيه الذى هو محل
النزاع وبينه فى الاحكام الشرعية اذ الذى يثبت حجيته فيها انما هو خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية مع كون متعلقه
جزء الحكم الشرعى الكلى والذى فيما نحن فيه فاقد لاحد القيدين لا محالة فانه اما فاقد لشرائط الحجية او القيد
الثانى وعن الثانى منهما بان هذه اولوية ظنية لا يعتمد عليها سيما فى المسئلة الاصولية واما الوجه الخامس
ففيه ان الاحكام الشرعية ليست اصلا بالنسبة الى اللغات التى هى من المبادى بل الامر بالعكس فان الاصل
ما يبتنى عليه شئ وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبة الى الاحكام الشرعية ويكون الاحكام الشرعية فروعا

لما نحن فيه لكونها من نتائجه ولا ريب ان النتيجة فرع المقدمات وان كان مراده من كون الاحكام الشرعية اصلا انها
اهم واشرف عند الشارع فهو مع انه خلاف ونصر باصطلاح مبدئه في الأصل يرجع الى الوجه الرابع وقد عرفت ما فيه وهذا الوجه
لعله من صاحب المناهل قدس سره هذه ادلة المثبتين واما دليل النافين الذين نحن منهم تبعا للشيخ الاستاد دام ظله
الاصل اصالة الحرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ثم ان هذا كله بناء على حجية خبر الواحد فيما نحن فيه بالخصوص
مع قطع النظر عن مقدمة الانسداد والا فلا اشكال على فرض جريانها فالظاهر بل الحق حجيته ثم ان دليل الانسداد
كما يتصور جريانه في نفس الاحكام الشرعية كذلك يتصور في الادلة والطرق الشرعية وكذلك في الموضوعات
الصرفة وهكذا في الامور المستقبلة كالظن بالسلامة وبقاء المكلف على شرائط التكليف في الآن اللاحق فانه يتم
انسداد باب العلم يجري فيه دليل الانسداد فيجب على المكلف البناء على اتيان المأمور به في اول وقته مع الظن بالسلامة
وبقائه على شرائط التكليف الى آخر الوقت كما في الحائض لا يجب عليها مع احتمال كونها حائضا في الغد يجب عليها
الامساك من الليل وكذلك يجري في الموضوعات المستنبطة المعبر عنها باللغات ثم انه ان ثبت حجية الظن من باب
الكشف بمعنى انه كاشف بحكم العقل بملاحظة دليل الانسداد ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة يصير ذلك كالقضية
المهملة لا بد من الاخذ بالمتيقن وان ثبت ذلك بطريق الحكومة بمعنى انه حكم العقل بجواز العمل بالظن وقبح العقاب
على مخالفة الواقع فيعم الحجية لكل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالظن القياسي فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان تقرير جريان دليل الانسداد على وجوه ثلثة احدها ما قرره المحقق القمي ره من اجرائه في نفس الاحكام الشرعية
وهو مركب من مقدمات ثلث احدها العلم الاجمالي بثبوت تكاليف لا يعلمها بعينها وثانيها انسداد باب العلم
بها وثالثها بطلان الرجوع الى البرائة لاستلزامه الخروج عن الدين وعدم وجوب الاحتياط لعدم مساعدة الملة
فيما نحن فيه فتلك المقدمات الثلث تنتج حجية الظن بتلك الاحكام من الطرق كخبر الواحد من اوضاع الفاظ
الكتاب والسنة فانه يستلزم الظن بالاحكام فيكون حجة وثانيها ما قرره بعض من اجرائه في الطرق الشرعية

فهو مركب

فهو مركب من مقدمات اربع احدها العلم الاجمالي بنصب الشارع ايانا طرقا لا نعلمها بعينها والثانية انسداد باب العلم
اليها والثالثة انسداد باب العلم بها والرابعة عدم مساعدة ادلة الاصول العملية على وجوب العمل بمقتضاها
م فلا يجب الاحتياط فثبت ان الظن حجة في تشخيص الامارات فيقال ان خبر الواحد في اللغات مظنون الاعتبار
والحجية فيكون حجة وثالثها ما قرره الشيخ محمد تقي قدس سره من اجرائه في خصوص اللغات وهو مركب من مقدمتين
احديهما الانسداد الغالبي في معرفة اللغات بمعنى انسداد باب العلم في غالبها والاخرى شدة الاحتياج
اليها فان الانسداد بمجرده لا يكفي في اثبات اعتبار الظن فيها بل لا بد من ضميمة الاحتياج البالغ حد الشدة اجمالا
فيتم انه بدون وصوله حد الشدة لا يقتضي ذلك هذا وفي كل من وجوه التقرير نظر اما الاول فلان الانسداد
في نفس الاحكام لا يقتضي كون الظن طريقا وحجة في معرفة اللغات بل مقتضاه اعتباره في نفس الاحكام
والظن الحاصل من خبر الواحد من وضع اللفظ بالحكم الشرعي معتبر من جهة انه ظن بالحكم الشرعي لا من حيث انه ظن
في اللغة واما الثاني فان اريد به اجرائه في الطرق الشرعية الى الاحكام الشرعية فما نحن فيه خارج عنه لان
خبر الواحد فيما نحن فيه على فرض اعتباره طريق الى معرفة اللغات وهي ليست من الاحكام الشرعية في شيء
وان اريد به اجرائه في الطرق الشرعية الى معرفة اللغات ففيه اولا منع المقدمة الاولى اذ لا علم لنا بل لا ظن
بان الشارع جعل طرقا الى معرفة اللغات وثانيا على فرض تسليمها لا بد من قيام الامارة الظنية على حجية خبر الواحد
في اللغات فان نتيجة الدليل حجية الظن في تشخيص الامارات المعتبرة من الشرع في معرفة اللغات التي نعلمها اجمالا
فكل ما قامت الامارة الظنية على ان هذا الشيء من تلك الامارات المعلومة اجمالا يكون ذلك الظن حجة فيثبت حجية
هذا الشيء الذي قامت الامارة الظنية على تشخيصه وتعيينه انه من تلك الامارات المعلومة بالاجمال ولا ريب انه
لم يقم امارة على حجية خبر الواحد مطلقا في اللغات فلا يثبت حجية خبر الواحد مطلقا في اللغات نعم الموجود منها
انما قامت على خصوص قول اللغوي او اهل الخبرة وهي الاجماعات المنقولة كما مرت الفاظ لك التقرير على تسليم

المقدمة الأولى فيفيد حجية قول اهل الخبرة واما الثالث فلمنع مقدمته الأولى فان الاشتباه والشك انما في معاني الهيئات فلا ريب ان العلوم العربية كافلة لها بالاسر بل عليه يجب تحصيل القطع منها بالمعنى الحقيقي لان جل مسائلها متفق عليها بين اهلها ولو فرض الخلاف والتعارض في بعضها فهو نادر جدا لا يوجب المصير الى الظن المطلق واما في معاني المواد فلا ريب انهم ضبطوها ودونوا الكتب لبيانها يجب تحصيل القطع من قول لغوي واحد بلا معارض فكيف بما اذا انضم اليه غيره لعدم احتمال الداعي لهم الى تعمد الكذب فان اكثرهم وان كانوا فاسقين الا ان الفسق لا يكون داعيا الى الكذب ولا مقتضيا له وغيره معلوم العدم منهم واحتمال الخطأ بعيد عن الذهن جدا واما صورة اختلافهم في معنى او عدم تعرضهم لمعنى فيمكن مع ندرتهما تحصيل العلم فيها بتمييز الحقيقة عن المجاز بالعرف من استعمالات المتعارفة والرجوع الى علائم الوضع ولو فرض عدم وجدان ما يسهل تشخيصه فهو لا يوجب المصير الى الظن المطلق لندرته وكيف كان فلا تظن القول بحجية مطلق الظن في الاوضاع اللغوية كالظن الحاصل من الشهرة والقياس ونحوهما نعم ربما يوجد في كلماتهم خصوصا المتأخرين وسيما المعاصرين لحصرنا الاستدلال على النص بل على بعض الظنون بان المدار في مباحث الالفاظ على الظن لكنا نعلم ان كثيرا من الظنون لا يعول عليها جامع الفقاهة ليس المدعى عندنا الا ان يقال ان الظن الحاصل من قول اهل الخبرة هو القدر المتيقن على تقدير الكشف واولى من غيره على تقدير الحكومة فيقتصر فيما خالف الاصل عليه وفيه ما لا يخفى من المنع لان الاولوية المزبورة غير معلومة وان كانت مظنونة والاولوية الظنية غير معتبرة فان الظن الحاصل من الشهرة لا يقصر عن الظن الحاصل من قول اهل اللغة

تنبيهات الاول انه بعد فرض حجية قول اهل الخبرة او مطلق خبر الواحد فلو فرض الخبر بلا معارض فلا اشكال في جواز العمل به واما اذا وقع التعارض بينه وبين خبر آخر فالكلام يقع في مقامين الاول فيما اذا كانا متساويين متكافئين لا مزية لاحدهما على الآخر اصلا او كانت ولكنها غير معتبرة الثاني ان الترجيح معتبر في تعارض قول النقلة اولا اما المقام الاول فهو ليس عنوانا مستقلا بل هو من جزئيات مسئلة التعارض بين

الطريقين

الطريقين الثابتة حجيتهما فيما نحن فيه والطرق الى الاحكام الشرعية فنقول انهم اختلفوا في انه اذا تعارض الدليلان المتكافئان يجب التخيير او يمنع من العمل بكليهما لاستلزامهما بمعنى ان وجوب العمل بكل واحد منهما مانع عنه في الآخر على اقوال ثلثة الاول التوقف فيهما بالنسبة الى اثبات مؤدى كل منهما بالخصوص والعمل بما يقتضيه الاصول العملية مع عدم جواز الرجوع الى الثالث الثاني التخيير في اثبات ايهما شاء من مؤديهما بالخصوص الثالث التساقط قطعا وفرضهما كأن لم يكونا والرجوع الى الاصول العملية والعمل على مقتضاها فنقول ان ثبت اعتبارهما من باب حكم العقل من جهة دليل الانسداد ومن باب الحكومة فالحق التساقط لان حكم العقل منوط بوصف الظن الفعلي ومع التعارض لا يحصل الظن من شيء منهما مع تكافؤهما سواء كان من جهة انسداد العلم بالاحكام الشرعية او بالطرق الشرعية او بخصوص اللغات وان كان من جهة حكم العقل من باب الكشف فيكون الحكم ما سنذكره على فرض اعتبارهما من باب الدليل الخاص ومن باب الظن النوعي فان الاصل العقلي يكشف عن ان الشارع جعل قول النقلة حجة من باب الظن النوعي وان ثبت اعتبارهما من باب الدليل الخاص فان كان اعتبارهما من باب الظن الشخصي الفعلي فالحق التساقط ايضا لعدم حصوله من شيء منهما وان كان من باب الظن النوعي فالحق التوقف في اثبات شيء من مؤديهما بالخصوص والرجوع الى الاصول العملية في مورد واما بالنسبة الى الثالث فهما دليل على نفيه لا يجوز الرجوع الى الاصول العملية المثبتة له ووجه ذلك ان المفروض قيام الدليل الخاص على اعتبارهما وانه لا مانع من وجوب العمل بكل منهما اصلا الا وجوب العمل بالآخر ولا ريب ان معنى حجيتهما وجوب العمل بمدلولهما مطابقة وتضمنا والتزاما لكن التعارض منع من العمل بهما مطابقة واما العمل بمدلولهما الالتزامي وهو نفي الثالث فلا مانع منه بل هما معا متفقان في ذلك فلا يجوز الرجوع الى الاصول المخالفة لكليهما ومن هنا ظهر فساد ما ذهب اليه بعض الاعلام وتبعه غفلة منهم فمن الغفلات ما صدر عن المحقق القمي ره في اختياره التخيير فيما نحن فيه لانك عرفت من ان مقتضى

مقتضى القاعدة والأصل الأولي هو التوقف وعدم الرجوع الى الثالث لا التخيير فكانه قد زعم ان التخيير هو الاصل

فلذا بعد اختياره في تعارض الخبرين طرده الى تعارض الاجماعين ثم الى ما نحن فيه ومن الغفلات ما ذهب بعضهم

من التفصيل بين ما ثبت حجيته بالاجماع وبين ما ثبت حجيته بالدليل اللفظي فاختار التوقف في الثاني دون

الأول وحكم بالتساقط فيه فانك قد عرفت ان المفروض قيام الدليل على حجيتهما ووجوب العمل بهما لحجية كل

حجة احدهما اشتراطها بعدم المعارض بل التعارض منع من وجوب كل منهما عينا وضعا لا على الكلام لان الاصل في الحجية

انه لا فرق بين الدليل اللفظي وبين غيره فلو فرض قيام الاجماع على حجية احدهما الا معارضة بمثله فهو خارج

عن باب التعارض كما هو واضح ومن الغفلات ما ذهب اليه بعض المتاخرين مما حاصله ان من شرائط حجية قول

النقلة في اللغات عدم ابتلائه بمعارضة مثله ومنها عدم ما يوجب الحيرة فيه بمعنى لا يكون امرهم ومنها

عدم التمكن من الامارات المعمولة في تشخيص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغيرهما ولم يحتج على

اعتبار الشرطين الأولين فكانه ارسلهما ارسال المسلمات لكنه قدس سره احتج على اعتبار الشرط الثالث بوجهين

الأول ان اعمال علائم الوضع وتحصيل الظن منها بالوضع اجتهاد والأخذ والاخذ بقول النقلة تقليد والثاني

مقدم على الأول الثاني ان الظن الحاصل بسبب العلائم اقوى من الظن الحاصل من قول النقلة ثم قال ولذا ترى

ان احدا من العلماء في باب العام والخاص لم ياخذ بقول احد من نقلة اللغة بل تشبثوا بالعلائم ثم قال

ثم اذا وقع التعارض بين اقوال النقلة يجب الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع فان كان احدهما اشبه او الاخر نافيا

يقدم الأول على الثاني والا يجب الاخذ بالمرجحات انتهى كلامه رفع مقامه نقول ان في كلامه مواقع للنظر

بل المنع منها اما اشتراط عدم المعارضة بالمثل فانا ان بنينا على اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل

الظاهر الواضح انه من باب الحكومة فبعد حكم العقل بدوران الظن الشخصي فهذا الشرط من شروط تحقق موضوع

الحجية وكذا اذا كان من باب الظن الخاص من باب الظن الشخصي وان بنينا على اعتباره من باب الظن الخاص ومن

باب

باب الظن النوعي فلا ريب في هذا الاشتراط بوجه فان المعارضة بالمثل من موانع وجوب العمل عينا الا

لان من شرائط الحجية كما مرت الاشارة اليه وهذا الاشتراط لا ينافي الالتزام بالتساقط في محل التعارض مع

انا اخترنا الاعتراف فيه بالتوقف وانه قائل به ومعه لا يستقيم هذا الاشتراط ومنها اشتراط الشرط الثاني

فان الاشكال فيه ابقى لعين ما مر من انه ان كان اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل او من باب الظن الخاص

المنوط بالظن الشخصي فيرجع هذا الشرط الى شرط تحقق الموضوع لا شرط الحجية وان كان من باب الظن الخاص

النوعي فلا معنى لهذا الاشتراط اللهم الا ان يكون مذهبه اعتباره من باب الظن النوعي لكن لا نحو ما ذهب اليه

المشهور من انهم يعتبرونه حتى في صورة الظن بالخلاف بل بمعنى اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف ومع

وجود الوهن يظن بخلافه والظاهر ان مذهبه هنا ذلك كما اختاره ايضا في ظواهر الالفاظ في مطالب الدليل

هذا المذهب ومنها اشتراط الشرط الثالث فانه بناء على اعتباره من باب الظن المطلق فلا ريب ان هذا الشرط

من شروط تحقق الموضوع فان العلائم من الامارات القطعية على المختار عندنا ومعها لا يحكم العقل بجواز

العمل بالظن وبعبارة اخرى العقل يحكم من باب مقدمة الانسداد ضد بها شرط تحقق موضوع الانسداد

واما بناء على اعتباره من باب الظن الخاص فلا معنى لهذا الاشتراط بوجه اذ معنى اعتبار الظن الخاص اعتباره

في صورة التمكن من تحصيل العلم والشك انما جعله حجة مع انه الفرض فلا معنى لهذا الاشتراط اذ لا يجب تحصيل

العلم حتى يقال انه معتبر فيما لم يمكن تحصيل العلائم واعمالها هذا مع ما في الوجهين اللذين استدل

بهما من الضعف اما الأول فلانه ان اعتبر قول النقلة من باب العقل فلا معنى للقول بكونه تقليدا

اذ بعد حكم العقل بملاحظة مقدمات اربع مع اعتباره فالاخذ به اخذ بالدليل القطعي وليس فيه

تقليد اصلا وان كان من باب الظن الخاص فبعد قيام الدليل الخاص على اعتباره لا يبقى باب تقليد

كيف ولو كان ذلك تقليدا لكان جميع المجتهدين مقلدين حيث انهم يعملون بالاخبار وبالآيات

مع ان اعتبارهما اما من باب الظن المطلق او من باب الظن الخاص واما الثاني ففيه اولاً ان القول بانه اقوى من قول النقلة
الغرام بكون العلائم مفيدة للظن وليس كذلك بل هو مفيد للقطع وثانيها على فرض كونها مفيدة للظن فمع الوثاقة
ظنية وثالثها على فرض تسليم الاقوائية ففيه ان اعتبار قول النقلة ان كان من باب الظن المطلق ففيه هذا من شرط التحقق
الموضوع وعلى اعتباره من باب الظن النوعي فلا يجب تحصيل العلم ولا تحصيل الظن الاقوى كما عرفت واما قوله ولذا تراهم
لا يعملون بقول النقلة في باب العام والخاص بل يأخذون بالعلائم فهو ليس الا افتراء عليهم بل الحق وجدناهم لا يقتصرون
في العمل بقول النقلة هناك ويعملون بكل واحد منه ومن العلائم لان علائمهم منحصر في العلائم ومنها قوله فاذا وقع التعارض
فيجب الجمع بينهما فان اراد بالجمع الجمع الدلالتي من حمل العام على الخاص والظاهر على النص والاظهر وغير ذلك ففيه ان
اعتبار الجمع الدلالتي انما فيما اذا كان المتعارضان صادرين من شخص واحد حقيقة او حكماً كما في اخبار الائمة عليهم السلام فانهم
في حكم متكلم واحد واما اذا كانا صادرين عن شخصين متباينين كما في ما نحن فيه فلا وجه لهذا الجمع وجداناً ولا يصح
لحمل العام الصادر من هذا الناقل على الخاص الصادر من غيره لان اخبار كل منهما عن وضع اللفظ انما هو اخبار عن امر
واقع وهو العلاقة بين اللفظ والمعنى لانهما ناقلان للفظ عن شخص واحد فان احدهما يقول ان الصعيد موضوع
لمطلق وجه الارض والاخر يقول انه موضوع للتراب الخالص نعم لو كانا ناقلين لنص الواضع فيصح الجمع المذكور لانهما
ناقلان عن شخص واحد ومقتضى التعبد بقولهما الحكم بصدورهما منه فيكونان صادرين من شخص واحد ولذا
يعملون بهذا الجمع ويراعونه في القضايا والاقارير دون الشهادات وهو الجمع التصديقي وهو يختلف باختلاف
الموارد فان الاولين صادران من شخص واحد والاخيرتين من متعدد نعم في الصادرين من متعدد الجمع بطريق
اخر غير الدلالتي وهو الجمع التصديقي وهو يختلف باختلاف الموارد فانه في مقام الحكم في المال بالتنصيف وفي المقام
الاخر ومنها ما نحن فيه بتصديق كل من المخبرين بالتصديق الخبري والحكم بتصديق خبر المثبت لانه خبر عن علم وفي غير
يخبر عن عدم علمه فما كان مرادة من الجمع المذكور هذا الجمع فهو الا ان هذا على قوله والا فيقدم المثبت على النافي فلا وجه

شرح ... [illegible]

مقابل الدلالة واما قوله يجب الاخذ بالمرجحات فيجيء الكلام فيه في المقام الثاني هذا المقام الثاني في انه يجب الاخذ
بالمرجحات فيما نحن فيه اعني في تعارض قول النقلة اولا بمعنى ان الاصل ماذا وتحقيق الكلام ان يبنى في المقام الاول
اعني صورة التكافؤ والتساوي على التوقف كما هو المختار فالاصل الاول يقتضي عدم الوجوب وعدم اعتبار المرجح
اذ المرجح كالدليل لا بد من الاقتصار فيه على المعلوم من اعتباره فما لم يقم دليل على الاعتبار لا يجوز الخروج عن
مقتضى الاصول العملية المحكمة في مورد التوقف وكذا لو بنى هناك على التخيير لكن من باب التعبد ومقتضى الاخبار
فان بعضها مطلقة ومقتضى اطلاقها التخيير في كل مورد يحتمل فيه اعتبار المزية الموجودة في احدهما الا اذا قام
دليل على الاعتبار وكذا لو بنى على التساقط ثمة فانه لا يعتبر المرجح ح بوجه وبطريق اولى اذ اعتبار المرجح في احد
الدليلين بعد فرض اعتبارهما فاذا افرضنا تساقطهما وفرضهما كان لم يكونا فلا مورد لاعتباره بوجه واما لو بني
ثمة على التخيير من باب العقل فالاصل اعتبار المرجح ووجوب الاخذ بالراجح اذ حكم العقل بالتخيير مع عدم احتمال
في احدهما غيرها دائما مع احتمالها فيكون القدر المتيقن من الطريق الجائز العمل به هو الراجح ويكون المرجوح مشكوك
الجواز فيحكم العقل بتعيين الراجح ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من ان المرجح كالدليل لا بد من وصول اعتباره وقيام الدليل
عليه لان الاخذ بالراجح في الصورة المفروضة ليس ترجيحا في الحقيقة بل اخذ بالمتيقن من الطريق الجائز العمل به لا
انه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير الاصل هو الثاني لانا نقول هذا انما هو في التكاليف دون الطرق لان المرجع
الشك في التعيين والتخيير في الطرق الى جواز العمل بالمرجوح اليه في مقام الامتثال والاكتفاء به عن التكليف
الواقعي المعلوم اجمالا فلو عمل المكلف ح على المرجوح لا يقطع بخروجه وذمته عن عهدة التكليف الواقعي لعدم علمه
بكونه حجة وقاطعا للعذر بخلاف العمل بالراجح فانه قاطع للعذر يقينا وكيف كان فالمقام مقام الاشتغال
لكون الشبهة ثانوية بالنسبة الى التكاليف الواقعية هذا بخلاف الشك في التعيين والتخيير في نفس التكليف
فانه بدوي يرجع فيه الى اصالة البراءة عن التعيين فافهم هذا كله بالنظر الى الاحتمال الاولي ومع قطع النظر عن ورود

الدليل الشرعي على اعتبار المرجح فيما نحن فيه واما بالنظر الى الاصل الثانوي اعني الادلة الشرعية فيمكن دعوى الاعتبار من جهة
الاول بناء العرف والعقلاء على اعتبار المزايا في الادلة والطرق الواصلة اليهم الثاني الاجماعات المنقولة الظاهرة
للمتتبع في كلماتهم في تعارض الخبرين حيث ان بعضهم ادعى الموجبة الكلية وعلل وجوب الاخذ بالمرجح في الاخبار بان
العمل باقوى الدليلين واجب الثالث فحوى اخبار الترجيح في تعارض الخبرين في نفس الاحكام فان الطرق اولى
بذلك هذه وجوه ادعوها لكن النفس في كل منها تامل اما الاول فلانه لم يعلم من حال العرف والعقلاء ذلك كلية
واما العقلاء فانا نريهم قد يعملون بالمرجح كما في الاحكام الشرعية وقد لا يعملون كما في الشهادات والبينات ولم يعلم
كون العمل بالمرجح اصلا وخروج البينات عنه لاحتمال العكس واما الوجه الثاني فلانه لا حجية فيه لعدم حصول القطع منه
بحصول الاجماع اليقيني لقلة الناقلين له واما الثالث فهو وجه اعتباري فيه مناقشات من جهة شتى نعم في المقام
شيء وهو ان السيد محمد قدس سره صاحب المناهج قد ادعى دعويين دليلهما انه اذا وقع التعارض بين اقوال النقلة فان كان
احدهما خاصا والاخر عاما يخصص العام منهما بالخاص ويحمل عليه وثانيهما انه اذا نقل اللغوي معنى للفظ ونقل
اخر معنى اخر مباين لذلك المعنى ويحتمل ان يكون نقل كل منهما المعنى المباين للمعنى الاخر الذي نقله الاخر من باب ان
اللفظ مشترك بين المعنيين وان يكون اللفظ محل المعنى ويكون ما نقله كل لغوي من باب انحصار المعنى فيه ونفي
المعنى الاخر للفظ فيقع التعارض بين قوليهما فح يحكم باتحاد المعنى بمقتضى اصالة عدم الاشتراك فيحكم بالتعارض ويرجح
فيرجع الى العلاج انتهى محصلا ان في كل من دعوييه منع ظاهر اما الاولى فلما مر من ان حمل العام على الخاص من وجوه
الجمع الدلالي وقد عرفت سابقا انه فيما اذا كان كلا الدليلين صادرين من شخص واحد او ما اذا صدر من متعدد
كانهما نحن فيه فلا واما الثانية فلانه بعد ما فرض حجية قول النقلة واعتباره فيكون قول كل منهما دليلا ان
على مؤديه فيكونان واردين على اصالة عدم الاشتراك التي هي الثانية انه على القول بحجية قول اهل اللغة
كما هو المشهور اشترطوا فيها ان لا يكون اخبارا عن حدسه واجتهاده بل لابد ان يكون طريق تحمل النقلة اللغة

الحس

الحس لا غير ولهذا ردوا قول ابي عبيدة في فهمه من الحديث ان لي الواجد لا يحل عقوبته بان فهمه ذلك من باب
اجتهاده وتوجيهه على ذلك اشكالان اولهما ان الفرق والتمييز بين الاخبار عن حدس واجتهاد وبينه عن حس واضح
في الاحكام الشرعية واما فيما نحن فيه فيشكل الفرق لانه لو جعل الاخبار عن حس عبارة عن الاخبار من باب تحمله
باحد الحواس الخمسة كما في الاحكام الشرعية فلا ريب انه يعرف احد اللغويين ان الناطقين بالوضع فكيف يعرف فيهم الوضع فيه
بطريق الحس لو وقع الخلاف في انه هو الله تعالى او غيره فلا يكون قول احد اللغويين حجة لفقد هذا الشرط في الكل
فان اقوى ما يحملهم النقل انما هو تبادر المعنى الذي ينقلونه من اللفظ عند العرب واهل اللغة وهو ليس من الطرق
الحسية وكيف كان فلو جعل الحس عبارة عن ذلك وجعل خلافه اجتهادا فلا ريب ان اخبار كلهم بطريق الاجتهاد فيسقط
قول كلهم عن الحجية وثانيهما انه اذا اشتبه حال الناقل ولم يعلم ان اخباره عن حس او عن اجتهاده وقد يشك في
شرط الحجية الذي هو كون اخباره عن الحس فذلك يوجب الشك في الحجية لان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
فلابد من التوقف فيسقط قوله عن الاعتبار هذا ثم ان بعض الاجلة تفصى عن الاشكال الثاني بان الناقل اذا كان من
اللغويين ومن اهل الخبرة فالاصل ان اخباره عن حس واذا كان من العلماء فالاصل في اخباره ان يكون عن حدس واجتهاد منه
وفيه انه ما معنى ذلك الاصل فان اراد به الغلبة فيتوجه عليه المنع صغرى وكبرى فمنع اولا اصل الغلبة وثانيا حجيتها
والتحقيق في دفع الاشكالين ان يقال ان الامور الحسية ليست منحصرة بما تدرك نفسها باحد الحواس الخمس بل منها
منها الجن نعم الامور التي ليست هي بانفسها كذلك لكن لها اثار وسببا كذلك فنقول ان الوضع لما كان هو العلقة
الواصلة بين اللفظ والمعنى فهو ليس مما تدرك نفسه بالحس لكن له اثر وسبب يدرك بالحس وهو تبادر المعنى
من اللفظ عند العالمين بالوضع وعدم صحة السلب في كلماتهم مثلا الناقل شاهد هذا الاثر من العالمين
بالوضع فيكون الاخبار حسيا وكلما لم يكن كذلك بل كان مستندا الى الاعتبارات الحدسية فهو حدسي فعرضهم
من اعتبار الشرط المذكور انما هو ذلك وبعبارة اخرى انه اذا كان طريق تحمل النقل هو الخاطر والمعاشرة مع اهل

اللسان وان لم يكن الناقل منهم كالفرس وزبا آدمي او كونه منهم وعارفا باللغة فيكون الاخبار حسيا والا
بان لم يكن منهم ولا مخالطا معهم بل كان طريق تحمله هو استخراجه واجتهاده بواسطة القرائن الواصلة اليه او
الاعتبارات والمناسبات العقلية فيكون الاخبار عن حدس فلا حجية التعويل عليه فاندفع الاشكال الاول واما الا
الثاني فوضعا انه ان كان الناقل من اهل الخبرة اما لكونه منهم او من المخالطين معهم فالاصل في اخباره ان يكون مستندا الى
الحس لان احتمال كونه من اجتهاده وحدسه ضعيف لا يعتني به العقلاء في حمده وبالجملة اذا كان الناقل هكذا فا
المحكوم عند الشك بكون اخباره من جهة استناده الى الآثار الحسية ولا يعتنون باحتمال خلافه سواء كان ذلك
الناقل من العلماء ايضا او لا ودعوى قول اسعيد بوجود الموهن لقوله بحيث يقوى في احتمال الخلاف واما اذا كان
من لم يباشر معهم ولا منهم كالعجمي الغير المخالط فالاصل في اخباره ان يكون مستندا الى الحدس ويضم عليه على القرا
لبعد احتمال معرفته اللغة التي ينقلها بالآثار الحسية المشاهدة من اهلها فان ذلك مما يتفق في حد احيانا
ثم ان ما ذكرنا من اشتراط كون الاخبار من حس في اللغات يجري في غيرها من الموضوعات كالشهادات في مقام
المرافعات نعم لو شهد الشاهد بطلب ولم يعلم ان شهادته من باب الحس او الحدس فيحمل على الثاني للاصل فيحكم الحاكم
فيحكم بمقتضى شهادته لذلك اعني بسبب اجراء الشرط المذكور وضمه بالاصل ومن هنا ظهر ضعف التمسك من بعض
على وجوب الاخذ بالشهادة العلمية من اختلال الامور وتضييع الحقوق وتعطيل القضاء لولاه اذ لاريب انه
بعد البناء على احراز الشرط المذكور بالاصل فلا يلزم ما ذكر ولو بني على الاخذ بالشهادة العلمية فلاريب انه
يوجب تضييع الحقوق سيما في امثال زماننا هذا ثم ان ما ذكرنا من الاصل المذكور في احراز الشرط المذكور انما
هو فيما اذا شهد الشاهد بكون شهادته عن حس غالبا فانه يوجب الوهن في الاصل المذكور ويسقط الظهور المذكور
في حجية السؤال عن وجه الشهادة من انها علمية او حسية التنبيه الثالث انه من طرق معرفة اللغات نقل
العدل اذا لم يكن من اهل الخبرة بان يخبر عن نقل الوضع بان يقول ان اللفظ الفلاني موضوع لكذا او لحق قول اهل

بانه

بانه حجة الا الآثار والاحكام الشرعية الكلية بمعنى انه ان وقع هذا اللفظ في الكتاب والسنة يترتب عليه مفاده
من الحكم الشرعي بمقتضى اخبار هذا العدل واما في غير الاحكام الشرعية كان وقع في الموضوعات كالاقارير والوصايا
فلا اما الاول فلانه من الظنون التي يتوقف عليها الاستنباط والاجتهاد كالظنون الرجالية فكما ان الظنون الرجالية
تبين بها حال الراوي فيخرج المجتهد بسببه الحكم الشرعي فكذلك قول العدل به المخبر عنه يحكم بتمييز الكلام
الصادر من السائلين في الاخبار عن الاحكام الشرعية فيستنبط المجتهد الحكم الشرعي من اجوبتهم عليهم السلام
بعد هذه الاسولة بقولهم بجملة نعم اذ لولا تبيين السؤال لما فهم ان المراد بالجواب ما هو مثلا لو وجدنا في الاخبار
ان السائل سأله عن ان التيمم يجوز بالصعيد فاجابه عليه السلام بنعم ولم نعلم ان معنى الصعيد هو مطلق
وجه الارض حتى يكون معنى قوله نعم انه يجوز التيمم على مطلق وجه الارض او ان معناه التراب الخالص فيكون معنى
الجواب انكار الجواز فيه في اذا اخبر العادل بان الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض فيحمل بسبب ذلك قول
السائل على هذا المعنى فيكون معنى الجواب هو بالابدية من السؤال فيكون معنى نعم انه يجوز التيمم على مطلق وجه
الارض وكذلك يتميز به مراد الشارع في غير مقام الجواب والسؤال كالفاظ التيمم ولو كان قول العادل في ضعفا
الاحكام الشرعية من الظنون التي يتوقف عليها فهم الحكم الشرعي فيكون حجة بالاجماع المركب من القائلين
بحجية قول العدل في نفس الاحكام الشرعية الذي هو خبر الواحد المصطلح لان كل من قال بحجية خبر الواحد
اعني الاخبار عن السنة قال بحجية قول العدل في غير خبر الواحد المصطلح اذا كان مما يتوقف عليه الاجتهاد
الذي يخبر عن الوضع لا السنة ووقع اللفظ في الكتاب او السنة بل هذا الاجماع قائم في حق المقلدين ايضا
بالنسبة الى قول الناقل الا للفتوى عن المجتهد فانه مما يتوقف فهم الحكم الشرعي للمقلد وهذا الحكم هو المراد
بقولنا في اول عنوان حجية قول النقلة ان النزاع فيما لم يكن للمخبر جامعا الشرائط الحجية مع ورود اللفظ
الذي ينقل وضعه في موارد الاحكام الشرعية لان البحث عن حجية خبر الواحد يغني عنه فان المراد بالاغناء

انه بعد اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام فالاجماع قائم على نفي الفرق ووجوب العمل بقول الواحد الجامع لشرائط الحجية في المقامين واما الثاني اعني عدم حجية قوله بالنسبة الى الموضوعات فللاصل وما دل من خبر الواحد لا يشمله بوجه لانحصار مقام حجية قول العادل في الاحكام لا الموضوعات واما في النبأ وان كان مورده في الموضوعات الان في الاسناد للاجماع وجوها من الاشكال تبلغ ثلثين او تقرب منها ومع تسليم دلالتها فالاجماع قائم على تقييدها بالضميمة بمعنى ان المراد حجية قول العادل في الموضوعات اذا انضم اليه غيره لا مطلق التنبيه

الرابع انه شرط في معرفة اللغات خبر الواحد المصطلح بمعنى ان ينقل الناقل ان المعصوم ع قال ان الصعيد موضوع لكذا وهكذا الامر في ذلك من الالفاظ والحق فيه ايضا التفصيل بين كون ذلك اللفظ واقعا في خبر فلين حجة للوجه المذكور في قول العدل من اختصاص ادلة خبر الواحد بالاحكام وبين غير الموضوعات من الاحكام الشرعية بان يكون واقعا في الاحكام الشرعية في الكتاب او السنة فيكون حجة في الجملة ثم انه اذا وقع في حيز الاحكام الشرعية اختلفوا فيه على اقوال ثلثة القول بعدم الحجية مطلقا والحجية مطلقا والقول بالتفصيل بين كون الخبر جامعا للشرائط الحجية فيكون خبره حجة وبين عدم كونه كذلك فلا يكون حجة والاقوى هو القول الاخير حجة القول الاول الاصل ودعوى انصراف ادلة خبر الواحد الى ما اذا اخبر العادل بنقل الحكم الشرعي عن المعصوم ع وعدم شمولها لما اذا اخبر بما يكون مما يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعي وحجة القول الثاني دعوى اطلاق الادلة المذكورة وشمولها لما نحن فيه ونفي اشتراط الحجية بشرط لاصالة الاطلاق لنا على ما اخترنا انه اذا كان الخبر جامعا للشرائط الحجية فالادلة الدالة على حجية قوله مطلقا سواء كان حاكيا عن الحكم الشرعي او عن غيره يحصل التواتر من الاخبار معنى على الدال وكذا يحصل القطع بالاجماع من الاجماعات المنقولة على هذا المقدار واما اذا لم يكن جامعا للشرائط فلا دليل على حجيته فالاصل عدم الحجية اذ لا دليل في كل ما صدر او اخبر الواحد لا يستفهم لكونه دليلا على المدعى اما

[illegible]

سنده او لضعف دلالته فلا يجوز التمسك بالاطلاق بعض الطائفة منها بل دليل حجية خبر الواحد التي والقدر المتيقن منه قيامه على حجيته اذا كان الخبر جامعا للشرائط الحجية اذ الدليل فيما هو من تواتر الاخبار معنى وتحصيل الاجماع من الاجماعات المنقولة والتواتر والاجماع لم يحصل العلم بهما بازيد مما اخترنا فيما ذكرنا ظهر الجواب عن حجتي القولين الاولين تذنيب بعد ما بينا على حجية قول اللغوي وقول العدل وخبر الواحد المصطلح في اللغات فان صرح الناقل بحقيقة اللفظ في المعنى او بمجازيته فلا اشكال والا فان كان قول الناقل ان اللفظ الفلاني اسم للمعنى الفلاني فالظاهر الحمل على الحقيقة لان الاسم حقيقة في الكلمة الموضوعة للمعنى وان كان يستعمل في الاعم كما في مسئلة الصحيح والاعم فان القائلين بنفي الحقيقة الشرعية يقولون ان الفاظ العبادات اسامي للصحيح او للاعم ولا ريب ان ليس مرادهم كونها حقيقة بل مرادهم مستعملة فيها مجازا وان لم يكن قول الناقل كذلك فان كان بطريق الحمل كان يقول ان الصعيد هو وجه الارض او التراب الخالص فان كان المعنى واحدا فالاصل ايضا الحقيقة لعدم امكان المجاز بلا حقيقة وان كان متعددا فالظاهر حقيقة المعنى الذي نقله اولا لمناسبة كلمة الناقل اذا كان من اللغويين وشانه انه لو كان الظاهر انه عارف الحقيقة والمجاز وظاهر انه بعيد في حق العارف تقديم المجاز على الحقيقة واما غير المعنى الاول فان جرى فيه اصالة عدم الاشتراك بان كان شرائطه موجودة فيتعين كونه مجازا والا فالتوقف والدليل على اعتبار هذا الظهور اعني ظهور حال اللغوي بناء العقلاء والعرف واما اذا لم يكن من اللغويين واهل الخبرة فيشكل التعيين فلا يبعد التوقف وقال بعضهم انه لو كان طريق بيان الناقل باللفظ انه يكون او يطلق منه فالظاهر انها ظاهرتان في ان اللفظ مجاز في المعنى الذي ذكره وهو حسن بالانتفاء من النقل فان الناقل اللغة بناؤهم على استقصاء موارد الاستعمال وقلة الاستعمال لا يكون دليلا على المجاز هذا كله في الطرق الشرعية لمعرفة اللغات وقد عرفت انها ثلثة قول اللغوي واهل الخبرة على التشهي وقول العدل الغير خبر الواحد المصطلح وخبر الواحد المصطلح على المختار والثالث ايضا بالتفصيل الذي ذكرناه انتهى الكلام في الطرق العقلية

ومن الطرق لمعرفة اللغات العقل ومن الطرق العقلية اصل العدم لكنه لا يثبت به نفس الوضع بل انما
يثبت به ما هو كيفيته واحواله الاخر من التقدم والتاخر والاتحاد والتعدد ويقع الكلام فيه في
مقامات ثلثة الاول في ان المراد منه فيما نحن فيه ماذا فنقول انه يحتمل ان يكون المراد به القاعدة الخاصة
المعتبرة في المورد الخاص اعني اللغات وان يكون المراد الاستصحاب الغير الشرعي المعتبر في هذا المورد الخاص
اعني استصحاب العدم الازلي الخاص بان لا يكون اعتباره منوطا باعتبار كلي الاستصحاب من باب العقل ولا باعتبار
مطلق الاستصحاب العدمي وان يكون المراد به الغلبة اعني غلبة عدم النقل واتحاد المعنى العرفي مع المعنى اللغوي
وان يكون المراد كونه من اصل العدم الكبير الكلي الذي يستدلون به في جميع الموارد [illegible] والمراد [illegible] احد
احد الوجهين ففيه ان الاصل الكلي ان استصحاب العدم الازلي او انه قاعدة مستقلة لا بد [illegible] ملاحظة الحالة
السابقة و يحتمل فيه التفصيل بالنسبة الى الموارد واستعمالها بان ينظر الى دليل اعتباره فان ظهر انما اعتباره منوط
بملاحظة الحالة السابقة ويحتمل فيه التفصيل فيكون المراد به الاستصحاب وان ظهر انه منوط بالغلبة فيكون المراد
به الغلبة وان ظهر عدم اناطته بشيء من الامرين كان المراد فيه نفس الشك فيكون قاعدة مستقلة وكيف كان
فصارت الاحتمالات خمسة اظهرها ما سنبين من ان اعتباره في جميع موارد استعماله ليس من جهة واحدة بل
في بعضها من جهة الغلبة وفي بعضها الاخر من جهة الاستصحاب او القاعدة كما سيجيء المقام الثاني
في بيان الموارد التي يستعملونه فيها العلماء فاعلم انهم ذكروا الاول ما اذا علم بوضع لفظ لمعنى في الزمان السابق
ووجد استعماله في الزمان اللاحق في معنى وعلم بكونه حقيقة في هذا المعنى الذي يستعمل فيه الان لكنه شك في
ان هذا المعنى هل هو عين ذلك المعنى الذي علم بوضع اللفظ له من قبل فيكون متحد المعنى او غيره فيلزم نقل اللفظ
من ذلك المعنى الى ذلك فيرجع الشك هنا الى الاتحاد والتغاير الثاني ما اذا علم بوضع اللفظ الان تخصيصا او تخصصا
لمعنى ثم وقع الشك في مبدا تاريخ حصول الوضع ويرجع الشك هنا الى مجرد تاريخ الوضع وبعد [illegible] انه

المراد بالاستعمال الموارد التي [illegible]
[illegible]

انه

انه قد يعلم من ذلك وضع هذا اللفظ لمعنى اخر غير هذا المعنى ونقله منه اليه مع الشك في تاريخ النقل وقد لا يعلم
له معنى غير هذا المعنى وكيف كان فالكلام في هذا المورد فيما اذا كانت الحاجة الى تعيين ابتداء الوضع من هذه
الحيثية لا غير الثالث ما اذا وجد استعمال اللفظ في معنيين مع العلم بوضعه لاحدهما اجمالا او تفصيلا
والشك في وضعه للاخر ايضا مع عدم قدر الجامع او علاقة ظاهرة بين المعنيين هذه هي موارد استعمالهم
فاذا استعملوه في المورد الاول فيعبرون عنه باصالة عدم النقل ويثبتون به تقدم الوضع الان واتحاده
مع الوضع السابق واذا استعملوه في المورد الثاني فيعبرون عنه باصالة تاخر الحادث ويثبتون به تاخر الوضع
ونعبر عن مورد الشك واذا استعملوه في المورد الثالث فيعبرون عنه باصالة عدم الاشتراك ويثبتون
به تاخر الوضع ومجازية اللفظ في المعنى الاخر خلافا للسيد المرتضى قدس سره حيث انه حكم بالاشتراك لكن
خلافه قده ليس في اعتبار الاصل المذكور بل في المسئلة الاخرى وهي ان الاستعمال من علائم الوضع اولا
لانه لما زعم انه من علائم الوضع حكم هنا بالاشتراك من باب كون الاستعمال له دليلا واما الاصل لانه جهة بعدم اعتباره اصلا
من اصله ولو لاعتباره قده ذلك المذهب لكان موافقا للمشهور هنا في الحكم على الحقيقة والمجاز فاعتبار الاصل
المذكور بقسميه متفق عليه من الكل حتى السيد قده ثم ان المحقق الشريف قدس سره قد عبر عن الاصل في الموارد الاول بالاستصحاب
القهقري والظاهر انه خلاف اصطلاح القوم وانما اصطلاح جديد منه بل الذي اصطلحوا عليه انما هو اصالة عدم النقل
كما ذكرنا ثم ان شيخنا الشيخ المرتضى دام ظله المادى منه ذلك ورأى انه لا معنى للاستصحاب القهقري ولا وجه
على اعتباره بوجه في وجه [illegible] بانه لا [illegible] الاستصحاب بعينه وهو استصحاب عدم وضع جديد للفظ غير
ما علم له بالنسبة الى الزمان السابق لكنك ستعرف ما في هذا التوجيه من ان اعتبار اصالة عدم النقل
من باب الغلبة وكونه من باب الاستصحاب على خلاف التحقيق المقام الثالث في ذكر ادلة اعتبار
هذا الاصل فنقول انه لا ريب في انه لا دليل على اعتباره شرعا من كتاب او سنة او اجماع اما الاولان فواضحان

واما الثاني فلان اعتبار الاستصحاب انما هو في مقام اعتباره بالنسبة الى الحكم الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة
عادية او عقلية فلا يجري في نفس الوضع لانه ليس من الاحكام الشرعية ولا في الحكم الشرعي المترتب على تقدم الوضع
لكونه بواسطة عقلية بل الدليل عليه منحصر في عمل العلماء بل كافة العقلاء وهو المجمل وكيف كان فلا ريب في حجيته
ومن انكرها فقد كابر وجدانه والملوق في ميدان العصبية عنانه لكنه لم يعلم انها من جهة ملاحظة الحالة السابقة
فيكون الاصل من الاستصحاب الغير الشرعي او من جهة الغلبة او من جهة غيرها فح فالشأن في تعيين جهة اعتباره
عند العقلاء بالنسبة الى كل واحد من الموارد الثلثة المتقدمة فنقول انه قد صرح جماعة من معشر الفن قدهم في
المورد الاول على ان اعتباره من باب الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة منهم العلامة ره في التهذيب ومنهم
السيد المحقق في شرح الوافية ومنهم المحقق الشريف ره ومنهم الشيخ محمد تقي ره هؤلاء هم الذين يبلغ من المعاصرين
على ما حكي عنهم ولعلهم ارادوا الاستصحاب بالغلبة وانما عبروا بذلك لان الكناية ابلغ من التصريح وان لا
تعجب الكلمتين فصرح بان الحق انه وجه اعتباره فيما نحن فيه انما هي الغلبة لا غير وان ما صار اليه المتجددون
من وجوه الاول انه لم يثبت بعد اعتبار الاستصحاب من باب العقل وان استدل عليه غير واحد منهم بالعقل
لكنه لم يعلم اتفاقهم على العمل به في العقد من باب العقل الثاني انه على تسليم اعتباره من باب العقل فلا ريب انه
مبني على افادة الظن شخصا كما يظهر اعتباره عن بعض كالبهائي قده او نوعا كما هو المشهور ولا يخفى ان كون الشيء
مسبوقا بالعدم الازلي لا يفيد الظن بالعدم بكلا قسميه ومع عدمه لا معنى لتعبد العقلاء بالبناء على العلم
السابق من دون امرهم على ذلك كما هو المفروض والحاصل ان بناء العقلاء على شيء لا بد ان يكون اما لاجل
حصول الظن به او ذهبي بصيرة انما عندهم فيما اخذوه بالراجح واما لاجل ان امرا امرهم على ذلك لا يمكنهم
مخالفته وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه اما الاول فكما عرفت واما الثاني فبالفرض اذ المفروض اعتبار
الاستصحاب من باب العقل وحده والعقل لا يأمر بشيء الا ان يكون راجحا الثالث انا سلمنا ان وجه الاعتبار

الامر مسلمة

انما هو البناء على الحالة السابقة وان ملاحظتها يفيد الظن النوعي لكن افادتها ذلك ليست بنفسها
وحدها بل بملاحظة غلبة بقائها فح يرد عليه اولا ان هذا يرجع بالاخرة الى اعتبار الاصل المذكور من باب الغلبة
فطريق الاكمل من العقلاء والتزام واسطة مستدركة وهي البناء على الحالة السابقة فان توسطها لغو لعدم الحاجة
اليه بوجه فالاولى الالتزام اولا بان وجه الاعتبار هو الغلبة وعدم الاحتياج الى تلك الواسطة وثانيا ان
هنا غلبتين احدهما نوعية وهي المرجح في اعتبار العدم السابق المعبر عنه بالاستصحاب العدمي وهي غلبة
بقاء كلما كان مسبوقا بالعدم على العدم والاخرى شخصية وهي غلبة اتحاد المعاني العرفية اللغوية ولا ريب في
اقوائية الثانية حتى انها يحصل بها الظن ويوجد مخالف الا موارد معدودة بين ثلثة وخمسة ولا ريب انه
مع وجود الظن الاقوى يتعين عند العقلاء الاخذ به ولا يجوزون التخطي عنه الى الاضعف فلا يكون
اعتبار اصالة عدم النقل باعتبار الغلبة النوعية المذكورة فلا يكون من باب الاستصحاب والبناء على الحالة
السابقة لان مرجعه اعتبار تلك الغلبة والعمل على مقتضى تلك الغلبة الشخصية ليس بناء على الحالة السابقة
ولا ناظرا اليه بوجه فثبت ان مبنى اعتبار الاصل المذكور انما هو غلبة الاتحاد لا البناء على الحالة السابقة نقض
بوجه الرابع انه لو كان اعتبار اصالة عدم النقل من باب الاستصحاب لكانت معارضة باصالة تاخر
الوضع اذ كما يقال الاصل بقاء الوضع الاول وعدم نقل اللفظ منه الى غير المعنى الاول كذلك يصح ان يقال
الاصل تاخر هذا الوضع المعلوم لهذا اللفظ في الحال وحدوثه بالنسبة الى الازمنة المشكوكة المتقدمة
وهذا يقتضي سقوط الاصل المذكور عن الاعتبار مع انه محل الاتفاق من العقلاء العلماء بل على
اعتباره وكيف كان فهذا الاشكال اقوى ما يرد على مشهور المحققين الزاعمين ان اعتباره من باب
الاستصحاب هذا وقد اجيب عن هذا الاشكال بان تعارض الاصلين المذكورين من باب تعارض
المزيل والمزال اذ الشك في تاخر الوضع ناشئ عن الشك في النقل فاذا اجري الاصل في السبب الذي هو النقل

فلا يبقى محل مورد لاصالة التاخر هذا الاصل السببي مزيل لذلك الاصل وذلك لانها ارضه وهذا نظير استصحاب
الطهارة في الماء المشكوك الطهارة المسبوق بها اذا استعمل في تطهير الشيء المتنجس فانه مزيل لاستصحاب نجاسة
المتنجس بعد التطهير فان الشك في طهارة المتنجس مسبب عن الشك في طهارة الماء الذي غسل به فاذا
احرز الطهارة فيه بالاصل فلا يبقى لاستصحاب النجاسة مورد هذا وفيه منع كونهما من قبيل السبب والمسبب المعتبر
عنهما بالمزيل والمزال اذ هما انما اذا كان السبب بذاته مقتضيا للمسبب لا ان يكون الشك فيه سببا للشك في
المسبب كما في مثال استصحاب الطهارة فان ذات طهارة الماء تقتضي ارتفاع النجاسة في المثال المذكور هذا
بخلاف ما نحن فيه فان عدم النقل بذاته لا يقتضي قدم هذا الوضع الان لامكان بقاء الوضع الاول وحدوث
وضع جديد اللفظ في معنى اخر فيكون مشتركا فان قلت ان احتمال الاشتراك منفي في المقام بالفرض اذ
مورد الاصل بين النقل وهجر اللفظ عن المعنى الاول وبين عدم النقل واتحاد الموضوع له المعلوم الان مع
علم اجمالا فيلنا انهم لكن نقول ان هذا سبب في نحو الفارض وهو لا يوجب كون عدم النقل بذاته مقتضيا لقدم
الوضع الان نعم لما صار المقام بالفرض من قبيل المتلازمين فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لكن الكلام
انما فيه لاداية هذا نقول التحقيق في دفع الاشكال ان يقال ان اصالة التاخر الحادث جارية والكانت
في المقام لكنها معارضة بمثلها فيبقى اصالة عدم النقل سليمة فيثبت به القدم والاتحاد وتوضيح ذلك ان المفروض
انا نعلم اجمالا ان اللفظ لم يزل موضوعا للمعنى حتى في الازمنة التي نشك في ثبوت الوضع الان لهما فاذا قيل
الاصل عدم هذا الوضع في تلك الازمنة وتاخره عنها الى هذا الزمان فيثبت بذلك كونه موضوعا للمعنى الاخر غير هذا
المعنى في الازمنة المذكورة وهو ايضا مشكوك فيجري فيه ايضا ان الاصل عدم وضع اللفظ له في تلك الازمنة
فيتعارض الاصلان ويبقى اصالة عدم النقل سليمة هذا كله في وجه اعتبار اصل العدم في المورد الاول
الذي يعبرون عنه باصالة عدم النقل واما وجهه في المورد الثاني والثالث المعبر عنه في اولهما باصالة

تاخر الحادث وفي ثانيهما باصالة عدم الاشتراك فالظاهر انه الاستصحاب اما المورد الثاني فلانه لا وجه يتصور
له فيه سواه واما الثالث فلان الظاهر ذلك وان امكن دعوى هذا الغلبة لكن الشان في اثباتها هذا ثم ان بعض
مهرة الفن وهو الشيخ محمد تقي قده احتج على اعتبار الاصل في الموارد الثلاثة بانه مفيد للظن وهو حجة في
اللغات ويتوجه عليه الاشكال صغرى وكبرى اما الاول فلانه لا يفيد الظن في بعض المقامات اصلا سيما
اذا كانت الشهرة على خلافه فان خلافه مظنون ح واما الثانية فلان اعتبار الظن مطلقا في اللغات يكاد
ان يكون مخالفا للاجماع فكيف يكفي فيه دعوى الموجبة الكلية هذا مضافا الى انه لم يذهب احد من العلماء الى
اعتبار الظن الفعلي في اعتبار الاصل المذكور في واحد من الموارد الثلاثة ومن هنا يظهر انه قده من منكري حجية
الاصل المذكور فافهم ومن الطرق العقلية الى معرفة الوضع الاستعمال المستمر ويقع الكلام فيه في
موضعين الاول في بيان الاقوال والثاني في تحرير محل النزاع اما الاقوال فالمعروف منها ثلثة الاول
انه دليل على الحقيقة مطلقا وهو للسيد قده الثاني عدم سعطه بل الاصل فيه المجاز وهو المنسوب الى ابن جني
الثالث التفصيل بكونه دليلا عليها مع اتحاد المستعمل فيه وبعدمه مع تعدده وينسب الى المحقق القمي قده
الى المشهور ويظهر من السيد قده ذلك ايضا كما سنذكره لكن الذي نسب اليهم انما جماله قده في حاشية العضد
عدم كونه دليلا على الحقيقة مطلقا بمعنى انه لم لا ماذهب اليه ابن جني من كونه دليلا على المجاز فيصير الاقوال
اربعة فان الذي يظهر من الشيخ قدس سره انه قائل بما نسبه انما جماله قده الى المشهور كما ستعرفه واما الذي
يحمل الترديد بين السيد وبين غيره ابن جني فيما اذا تعدد المستعمل فيه واما مع اتحاده فالكل متفقون
على كون الاستعمال دليلا على الحقيقة ويظهر ذلك من احتجاج السيد قده على ما صار اليه في صورة تعدد المستعمل
فيه حيث قال وما استعمل اللفظ في معنيين الا كما استعمل في معنى واحد فالظاهر منه ان المخالفين له
ينسلمون لكونه دليلا في صورة الاتحاد هذا لكن الظاهر ان النزاع عام لصورة الاتحاد ايضا بل هو صريح كلام

الشيخ قده في العدة الذي في مبحث الأمر حيث انه ره ذكر في طي استدلاله في نفي اشتراك الأمر بين الوجوب
والندب ان الاستعمال كما لا يكون دليلا على اثبات الحقيقة فيما اذا تعدد المستعمل فيه كذلك لا يكون دليلا
عليه فيما اذا اتحد فان مرجع اعتباره الى عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي قبل استعماله في الموضوع
له ولا ريب انه لا دليل عقلا على هذا المنع لامكان ان يضع الواضع لفظا لمعنى فلا يطلع احد عليه ويستعمل
اللفظ في المعنى المجازي المناسب للموضوع له قبل استعماله في الموضوع له نعم لو انحصر طريق تعليم الأوضاع
في الاستعمال فيكون دليلا عليه لا محالة وليس كذلك انتهى موضع الحاجة من كلامه ره بطريق النقل بالمعنى.
أقول يمكن منع ظهور كلام السيد قده ايضا فيما ذكرنا لاحتمال انه قده لعله اثبت صورة الاتحاد بدليل
ثم قاس صورة التعدد عليها بالجامع زعم بينهما وكيف كان فنحن نسوق الكلام الى كلتا الصورتين
ونحقق ما هو المختار في البين فنقول ان صورة الاتحاد متصورة على ثلث صور الأولى ان يعلم باستعمال
اللفظ في معنى مع العلم بعدم استعمال هذا اللفظ قبل هذا الاستعمال في غيره وبعبارة اخرى الثانية
ان يعلم استعماله في معنى مع الشك في استعماله قبله كذلك الثالثة ان يعلم باستعماله في معنى الآن مع العلم
باستعماله قبله لكنه شك في اتحاد المستعمل فيه في الموضعين وتغايره وهذا كما في لفظ ليلة القدر فانا
نعلم انه استعمل في ليلة النصف من شعبان ونعلم ايضا انه استعمل في معنى قبل استعماله هذا لكنا نشك
في ان المستعمل فيه في الاستعمال القبلي هو هذا المستعمل فيه الذي هو ليلة النصف من شعبان او غيره
اذا عرفت هذه فنقول ان القاعدة الأولية في الصورة الأولى تقتضي ما ذهب اليه الشيخ قده لعين الدليل
الذي ذكره اللهم الا ان يثبت اعتبار الاستعمال بدليل وارد على تلك القاعدة ولكن لم نجد دليلا على اثباته
ولو قيل نعم يمكن ما ذكره من سبق استعمال اللفظ في المعنى المجازي عليه بالنسبة الى المعنى الموضوع له الحقل لكنه نادر
لكنه نادر لان الغالب سبق ارادة الموضوع له من اللفظ فيوجب عليه المنع صغرى وكبرى اما الأولى فلانا

لم نطلع

لم نطلع على حال الواضعين ولم نرهم ولم يصل الينا انهم سبقوا في استعمال اللفظ بالموضوع له واما الثانية
فلانه لا دليل على اعتبار تلك الغلبة الا بناء العقلاء وقد عرفت انه على اعتبارها في موارد اصالة عدم
النقل ولا يجوز فيها التعدي الى غير مورده لانه لبي لا يعلم وجهه حتى يتعدى الى غير المورد فهو مستند منه
منه في عدم كلية سار به في جميع الموارد واما الصورة الثانية فالكلام فيها امس في الأولى لما عرفت
من ان مآل النزاع فيها الى كون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع وعدمه وهذا بعينه جار في الثانية
فانه الأمر ان جواز ابتدائية الاستعمال في الأولى بالقطع وفي الثانية باصالة عدم غير هذا الاستعمال
المعلوم الآن في الأزمنة السابقة فالكلام فيها الكلام ثمة والجواب الجواب واما الثالثة فحكمها ايضا
كالأولى فان الاستعمال الابتدائي يجري فيها ايضا بالأصل فيجري فيها ما مر ثمة فانا وان علمنا فيها
باستعمال اللفظ قبل هذا الاستعمال لكن نقول ان الأصل عدم معنى آخر لهذا اللفظ غير هذا المعنى
استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال فاذا اثبت اتحاد المستعمل فيه فيهما بالأصل فيثبت به ابتدائية
الاستعمال ايضا فان المراد بالاستعمال الابتدائي عدم سبق استعمال اللفظ في معنى على استعماله في
هذا المعنى وحاصل الكلام في الصور الثلثة ان مرجع النزاع في كلها الى ان الاستعمال الابتدائي دليل
على وضع اللفظ لما استعمل فيه ابتداء اولا الا ان ابتدائية الاستعمال في بعضها ثبت بالقطع وفي
بعضها بالأصل ومرجع ادلة المثبتين الى وجوه منها بناء العقلاء ومنها اجماع العلماء ومنها عدم
ثبوت جواز المجاز بلا حقيقة عقلا او لان الغلبة على خلافها وهي تفيد الظن بالوضع والجواب عنها اما عن
بناء العقلاء ولا اجماع العلماء فبالمعلوم خلافهم لما عرفت من تصريح الشيخ قده على المنع وعدم قيام الدليل
عقلا على امتناع المجاز بلا حقيقة نعم الممتنع هو المجاز بلا حقيقة الابدي بان لم يستعمل اللفظ في الموضوع
له ابدا لا قبل استعماله في المعنى المجازي ولا بعده لعدم الفائدة للوضع فيكون لغوا ولا في امتناع ذلك

[illegible]

ايهم نظر لإمكان ان يضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله في الموضوع له لكن كان غرضه من الوضع استعماله
فيه ثم استعمل اهل اللسان اللفظ ابدا في المعنى المجازي بعد احتياجهم الى تفهيم الموضوع له ثم واما غلبة
استعمال اللفظ في الموضوع له قبل استعماله في غيره فهي ممنوعة وعلى مدعيها الاثبات وعلى فرض تسليم
الصغرى فنطالب بدليل الكبرى هذا ثم اثر مثل المحقق القمي للصورة الثالثة بلفظ ليلة القدر
كما اشرنا اليه انفا لكن الظاهر ان المثل في غير محله اذ الكلام فيما اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى لغة اذا
كان المراد اثبات وضعه لما استعمل فيه لغة او شرعا اذا كان المراد اثبات وضعه له شرعا ولا ريب ان
ليلة القدر ليس لها وضع لا لغة ولا شرعا ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها دونها خرط القتاد
بل هي باقية على وضعها الافرادي اللغوي والاضافة بحالها دون ... الليلة ارادة الليلة المعهودة ... ام
ليلة خاصة معهودة بينه وبين حججه عليهم السلام لكنها مرددة عندنا بين ليالي هذا تنبيه ... العلم
انا نمنع كون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع فيما اذا لم يحصل منه القطع اما اذا حصل منه ذلك كما
هو الغالب فيه فدفع سائر الطرق الى الوضع فلا يمكن منع حجيته ح اذ لا يعقل منع حجية القطع ووجه افادته
القطع غالبا ان الغالب ان تفهيم الاوضاع انما هو بالترديد بالقرائن اعني باستعمال اللفظ في الموضوع
له وتفهيم المخاطب بالقرائن واما تفهيمه بالتنصيص فانه هو قليل جدا فلاك الغلبة يحصل القطع
بالوضع غالبا ولو فرض عدم افادتها له في بعض الموارد فيلتزم بعدم الحجية كما مر ويرشد الى ما ذكرنا
استدلال الشيخ قده بقوله نعم لو انحصر طريق تفهيم الاوضاع في الاستعمال فيكون دليلا عليه ثم ان
الثمرة بين القول بكون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع او لا يفيد العلم وبين القول بعدمه كما هو
المختار تظهر بالنسبة الى الاستعمالات الناشئة عن هذا الاستعمال فعلى القول الاول فهي مع تجردها
عن القرينة محمولة على ما استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال وعلى الثاني يتوقف ويرجع الى الاصول

العملية

نعم ذلك نادر جدا بحيث يحصل القطع بعدمه غالبا ومع احتماله فالظاهر بناء العرف على عدمه لبعده

العملية حسبما تقتضيه المقام هذا كله اذا اتحد المستعمل فيه واما اذا تعدد فيقع الكلام في جهتين الاولى في بيان
حال المعنيين المستعمل فيهما اللفظ بالنسبة الى غيرهما من ان اللفظ حقيقة في المعنيين في الموضوع ام
يستعمل فيه اللفظ بعد وبعبارة اخرى الكلام في اثبات الوضع لاحدهما في الجملة قبال المجاز بمعنى كونهما ثالث
في بيان حال الخصوص كل من المعنيين بعد اثبات الوضع لاحدهما في الجملة فنقول في الجهة الاولى ان الحال في صورة
اتحاد المستعمل فيه من عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع لان مرجع اعتباره ح ايضا الى عدم جواز المجاز
حقيقة وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يحصل القطع منه بالوضع لاحد المعنيين في الجملة ثم ينقل الكلام في الجهة
الثانية واما الجهة الثانية فتصور محل الكلام فيها على صور فان المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ
اما ان يكونا من قبيل المتباينين واما ان يكونا من قبيل العام والخاص وعلى الاول اما ان يكون بينهما جامع
اولا وعلى الثاني اما ان يكون بينهما علاقة ظاهرة مجوزة للاستعمال المجازي اولا فيصير الصور اربع اما الاولى
ما اذا كانا من قبيل المتباينين وكان بينهما جامع فالاقوال فيها ثلثة الاشتراك اللفظي وهو للسيد قدس سره
واتباعه والمعنوي وهو لاكثر المتأخرين المخالفين للسيد والحقيقة والمجاز وهو لقليل منهم فنقول انه لا يخفى
ما في ادلة الكل ولعدة من الاقوال الثلثة من الفساد اما قول السيد فلان الدليل الذي ذكره قدس سره انما هو قياس
صورة تعدد المستعمل فيه على صورة الاتحاد وقد عرفت ما في المقيس عليه سيما مع انه مع الفارق لما بينهما من ان
الاستعمال في صورة اتحاد المستعمل فيه يفيد العلم بالوضع غالبا لكن فيما نحن فيه لا يحصل منه العلم بوضع اللفظ
لكلا المعنيين نعم يحصل منه القطع بوضعه لاحدهما في الجملة غالبا لكنه لا يثمر اذ الكلام بعد فرض ثبوت
الوضع لاحدهما كذلك واما القول الثاني فاقوى ما ذكروا له وجهان الاول الغلبة الثاني الاصول لان كلا
من الاشتراك اللفظي والمجاز مخالف للاصل اما الاشتراك اللفظي فلاصالة عدم الوضع واما المجاز فلا
لكثرة مؤنته من الاشتراك المعنوي فيكون من الحوادث اللازمة له اكثر فيدفع بالاصل لان المجاز لا بد فيه من العلاقة

ومن ملاحظتها ومن الفرق بينهن ومن ملاحظتها هذا الخلاف الاشتراك المعنوي اذ لا بد فيه من قرينة معينة يعيب

ولا يحتاج بعد العلاقة ولا الى ملاحظتها ولا الى قرينة صارفة ولا الى ملاحظتها وهذا الوجه الاخير مذكور في الشرح

العميدي على ما حكي عنه هذا والجواب عن الاول من الوجهين انه لا معنى لغلبة المذكورة كما صرح به شيخنا المرتضى علم

الهدى اذ ما من حقيقة ومجاز الا وبينهما جامع فيمكن عكس الغلبة ودعويها في جانب المجاز فان المجاز اكثر من الاشتراك

المعنوي فان قيل ان المراد بالجامع هو القريب لا كل ما يفرض بين المعنيين ولو كان بعيدا قلنا ما من حقيقة

ومجاز الا وبينهما جامع قريب لان الجامع القريب ليس الا الجنس القريب وهو ثابت للحقيقة المشتركة بين الفردين

وما من معنيين بينهما الجامع الا انه يفرض بينهما جامع قريب لان تمام مجمع اشتراكهما هو الجامع القريب ولو قيل

المراد بالجامع هو الذي يكون من الذاتيات لا الاعم ولا ريب ان اغلب المجازات ليس الجامع بينها وبين الحقائق

الا الامور العارضية كالصفات قلنا انه لا ريب ان جميع المشتقات من الاشتراك المعنوي مع ان الجامع

الذي وضعت له انما هو من الاعراض وكذا المصادر ولا ريب ان المصادر مع ما يشتق منها اغلب من اسماء

الاجناس فليس الغالب في الاشتراك المعنوي ان يكون بين المعنيين جامع من الامور الذاتية بل الغلبة على خلافه

وكيف كان فلا معنى لدعوى الغلبة المذكورة بوجه والجواب عن الوجه الثاني انه ان كان المراد بيان حال المعنى

وجعله محط النظر مع قطع النظر عن الاستعمال الفعلي كما هو ظاهر كلام السيد عميد الدين قدس سره بان يقال ان

ذلك المعنى لو كان اللفظ مشتركا فيه لفظا او مجازا فيكون الحوادث اللازمة له على تقدير الاستعمال اكثر مما

يلزم من الحوادث اللازمة له مع كونه مشتركا معنويا على تقديره ففيه انه لا يخفى ان القضية على تقدير تسليم دلالة

لا تجري في القضايا التقديرية لان لوازمها اذ لا يعقل نفي اللازم مع فرض ملزومه الذي هو العلة لا اشكال

الا الانفكاك بينهما ولا في ملزوماتها لانها فرض وجودها ومعنى لنفي الوجود الفرضي ولم يدع وجودها

فلا معنى لنفي بالاصل وان كان المراد بيان حال المعنى مع فرض الاستعمال الفعلي للفظ بان يكون الغرض

تعيين الاستعمال بالاصل ثم تعيين المعنى بعد التعيين الاستعمال فلا وجه له لانه لا يتعلق به الا قاعدة اخرى

وهي انه اذا سقط الاصل في الملزوم فهو جار في لازمه فاذا فرض فيما نحن فيه ان اللفظ استعمل في المعنيين لكن

لم يعلم انه على سبيل الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز او على سبيل الاشتراك المعنوي وان الحوادث المخالفة

للاصل على الاحتمال الاخير اقل منها على الاولين فلا ريب انه لا يجري في خصوص الاستعمال الا من كل واحد

الاحتمالات معارض بمثله في الاخر اذ كما يقال الاصل عدم الاشتراك اللفظي او المجاز كذلك يقال الاصل عدم

الاشتراك المعنوي فاذا سقط الاصل في الملزوم الذي هو الاستعمال فيجري في لوازمه فيتعين بالاصل الاستعمال

الذي هو اقل حادثا هنا توجيه الوجه المذكور بناء على الاحتمال الثاني وفيه انه مع تسليم الصغرى اعني كون

الاستعمال على تقدير الاشتراك المعنوي اقل مؤنة وحادثا منه على تقدير غيره الكبرى مسلمة اذ ضرر بها

الاصول في اللوازم والحوادث الزائدة على تقدير غيره لكن الصغرى ممنوعة من وجهين الاول ما ذكره صاحب

المعالم قدس سره ان المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي اكثر منه على تقدير كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين

ومجازا في الاخر فانه على تقدير الثاني منحصر في الواحد وعلى الاول متعدد لان كل واحد من المعنيين المستعمل

فيهما اللفظ يصير معنى مجازيا للفظ فيتعدد المجاز المخالف للاصل فيصير اكثر لكن فيه منعا الى

ما اورد عليه المحشون كالسلطان ره وملا ميرزا جان ان مبنى منع الصغرى المذكورة على اثبات الحوادث

اللازمة للاستعمال على تقدير الاشتراك المعنوي على تقدير المجاز او اكثر منها على التقدير المذكور

لان تلك الحوادث من لوازم الاستعمال الفعلي الخارجي لا من لوازم المعنى مع قطع النظر عنه مع انك قد

عرفت انه لو لوحظت هي مع نفس المعنى مجردا عن ملاحظة الاستعمال الفعلي لا يجري الاصل لا فيها ولا في

الفرضية ولا ريب انه لا يلزم من تعدد المعنى المجازي كثرة استعمال اللفظ مجازا بالنسبة الى اتحاده مع عدم

بل يمكن اكثرية استعمال اللفظ الذي له معنى مجازي واحد في ذلك المعنى المجازي بالنسبة الى استعمال لفظ

لمعان مجازية فيها مجازا فلا وجه لمنع الصغرى المذكورة كما يجري ملاحظة تعدد المعنى المجازي على تقدير الاشتراك المعنوي
ودعوى اكثرية الحوادث المخالفة للاصل وان شئت قلت ان المجاز كالحقيقة من صفات اللفظ فانه هو الكلمة المستعملة
في خلاف ما وضعت له فاللفظ لا يتصف بكونه مجازا الا بعد استعماله في خلاف ما وضع له فالاستعمال ماخوذ في
مفهومه فيدور الامر فيه وجودا وعدما وكثرة وقلة مدار ملاحظة الاستعمالات الخارجية للفظ في خلاف ما
وضع له لا على ملاحظة نفس المعاني المخالفة للموضوع له ولا ريب انه لا يلزم من تعدد المعنى المخالف للموضوع له تكثر
اللفظ فيه لكون المجاز على تقديره اكثر منه على تقدير اتحاده بل يمكن كون الاستعمال في المعنى المجازي المتحد اكثر
استعمال اللفظ الذي له معان مجازية فيها مجازا وكيف كان فالمدار في الكثرة والقلة على ملاحظة الاستعمالات
الخارجية المجازية لا المعاني المجازية فلا يلزم من تعددها على تقدير الاشتراك المعنوي فيما نحن فيه اكثرية المجاز
لتوقفها على اكثرية الاستعمال وقد عرفت منع الملازمة بالنسبة اليها فلا وجه لقوله قدس سره ان المجاز على
تقدير الاشتراك المعنوي اكثر الوجه الثاني من وجهي المنع الذي ينبغي ان يعتمد عليه ان المؤن والحوادث
اللازمة للاستعمال على تقدير الاشتراك ليست باقل منها على تقدير الحقيقة والمجاز بل مساوية لها لا
كما لا بد في المجاز من نصب قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة مع تعيين [illegible] ان الحقيقة ليست
بمرادة وثانيا على ان المراد هو المعاني المخالفة لها فلابد فيه من قرينتين غالبا احدهما للتنبيه على الامر
الاول وثانيهما للتنبيه على الامر الثاني وقد يكتفى فيه للتنبيه على الامرين بقرينة واحدة فكذلك لابد
في الاشتراك المعنوي من نصب قرينة [illegible] لان اللفظ موضوع للماهية المعراة عن ملاحظة خصوصية
شيء من الافراد فهو ظاهر فيها فاذا اريد منه الفرد الخاص فلابد من التنبيه على ان المراد ليس هو الماهية بل
حصة منها وفرد منها ثم التنبيه على تعيين تلك الحصة المرادة من اللفظ فلابد للتنبيه على الامر الاول من قرينة
نظير القرينة الصارفة في المجاز وللتنبيه على الثاني من قرينة معينة نظير القرينة المعينة في المجاز وقد

يكتفى

وقد يكتفى فيه ايضا بقرينة واحدة كما في المجاز فالحاصل انه لا مزية للمجاز على الاشتراك المعنوي من جهة ان كل منهما
يحتاج الى قرينتين غالبا وقد يكتفى في كل منهما بقرينة واحدة فلعل الاشتراك المعنوي اقل حوادث من المجاز ثم
ان هيهنا تفصيلين في اصالة الاشتراك المعنوي وعدمها احدهما للبعض اكابر سادات علمائنا رضوان
الله عليهم ولعله اما السيد البغدادي او السيد محسن صاحب المفاتيح قدس سرهما وهو ان اللفظ ان علم استعماله
في القدر المشترك فالاصل هو الاشتراك المعنوي والا فالاصل كونه حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر
حذرا عن المجاز بلا حقيقة وفيه انه مع تسليم الكبرى لا يجدي التفصيل المذكور في شيء من الموارد المشكوكة
لعدم امكان التمييز في صغرياتها اذ كلما كان المورد احد من الخصوصيتين فيحتمل فيه استعمال اللفظ في القدر
المشترك وارادة الخصوصية من القرينة الخارجية بان يكون من باب [illegible] ومطلوب واحد
فيحتمل فيه استعماله في نفس الخصوصية وارادتها من حاق اللفظ وكيف كان فلا يخفى انه فرق واضح بين المجازات
المباينة [illegible] وبين التي هي من افراد الحقيقة كما فيما نحن فيه فان سبيل ارادة المجاز منحصر في الاولى
في استعمال اللفظ في نفس المعنى المجازي واما الثانية فلامكان استعماله في نفس المعنى الحقيقي وارادة الخصوصية
التي هي المعنى المجازي من الخارج كما يمكن استعماله في المعنى المجازي اولا وبالذات فاذا [illegible] لفظ واريد
منه فرد من كلي فيمكن ان يكون المعنى الحقيقي هو الكلي القدر المشترك وان اللفظ استعمل فيه في هذا لا
انه ويمكن ان يكون المعنى الحقيقي خصوص ذلك الفرد وان اللفظ استعمل فيه بخصوصه وما لم يحرز
فيه المستعمل فيه فلا يعلم انه من صغرى الشق الاول من التفصيل ليحكم بالاشتراك المعنوي او انها
من صغرى الشق الثاني ليحكم بالمجاز فلابد من الرجوع [illegible] والحاصل انه اذا لم يعلم باستعمال اللفظ فيما
نحن فيه في القدر المشترك لا يعلم باستعماله في شيء من الخصوصيتين ايضا اذ غاية الامر العلم بارادتها
من اللفظ لكنها اعم من استعماله فيها بخصوصها كما عرفت فلا يتميز الشق الثاني من التفصيل في موضع

ينبغي الترديد ثم الشق الأول جيد نقول به لانه اذا علم باستعماله في القدر المشترك فيكون من احتمال اللفظ
المصداق للمعنى بحكم الأصل لان المعلوم هو استعماله فيه واما استعماله في شيء من الفردين فهو مشكوك او
غاية الأمر اولويتهما منه وقد عرفت انها لا تقتضي الحكم بعدمه بحكم الأصل فنقول ان الأصل هو الاشتراك
المعنوي لانه لولاه فيدور الأمر بين كون اللفظ مجازا في القدر المشترك باعتبار وضعه لاحد الخصوصيتين
او لمعنى ثالث وبين الاشتراك اللفظي بوضعه له ولاحد الخصوصيتين او لمعنى ثالث وكلاهما خلاف الأصل
اما الاول فينفيه اولا لزوم المجاز بلا حقيقة الأبدي لعدم استعمال اللفظ في غيره بحكم الأصل الا
قبل استعماله ولا بعده مع ان احتمال كونه مجازا لمعنى ثالث خلاف الفرض اذ المفروض دوران الأمر بين
الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز فيما بين الخصوصيتين وثانيا عدم جواز كون القدر المشترك مجازا
لاحد الخصوصيتين اذ لا يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الأعم منه مجازا ولم يعهد الى الآن مثل هذا الاستعمال
وما ادعي من كون استعمال لفظ المشفر الموضوع لشفة البعير في مطلق الشفة الصحيحة من هذا الباب مردود
بانه من باب الكناية لا المجاز وانه مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو شفة البعير وكونه مجازا الثالث
منفي بالفرض واما الثاني فمع انه خلاف الفرض ينفيه اصالة عدمه لان الحوادث اللازمة للمخالفة
للأصل فيه اكثر منها على تقدير الاشتراك المعنوي الثاني من الفصلين ما اختاره المحقق القمي رحمه الله
على مفارق الأنام من ان اللفظ اذا كان من المنقولات العرفية من معنى لغوي عام الى معنى عرفي خاص بسبب غلبة
استعمال اهل العرف فيها في الخاص وتردد الحاصل المنقول اليه بين الخاص بالاضافة الى اللغوي المنقول منه
بان يكون عاما في نفسه تحته جزئيات وبين الأخص منه الذي هو احد جزئياته او جزئيات ذلك الخاص
مع استعمال العرف اللفظ في كل من الخاص والأخص فان اراد وكلا منهما من هذا اللفظ فالأصل وضعه
عرفا للمعنى الخاص وكونه هو المنقول اليه لان القدر المتيقن من استعمال اللفظ انما هو استعماله في الخاص

وملاحظته

وملاحظته في استعماله من حيث هو واما ملاحظة الأخص من حيث هو في استعماله فيه معلوم اذ غاية الأمر ثبوت
ارادته من اللفظ لكنها اعم من ملاحظته في استعمال اللفظ فيه بالخصوص وملاحظته فيه كذلك لاحتمال ان يكون الموضوع
له عند العرف الذي هو المنقول اليه الخاص فاستعملوا اللفظ في الأخص من باب اطلاق الكلي على الفرد واراده
الخصوصية من الخارج من باب تعدد الدال والمدلول ومطلوب واحد وهذا الاحتمال يمنع من استعماله في الخاص بل يعين
استعمال اللفظ فيه في ملاحظته بالخصوص فاذا كان المتيقن استعماله في الخاص وملاحظته في الاستعمال دون
ملاحظة الأخص شكوكه فينفي ملاحظة الاخص بالأصل فيصير اللفظ عموما من ذلك الأصل من قبيل متحد المعنى
فيثبت ان الخاص هو المنقول اليه والموضوع له عرفا والحاصل ان المفروض ثبوت النقل للفظ عند العرف
بسبب الاستعمال وقد ثبت انحصار الاستعمال في الخاص بالأصل فيلزم منه ان الاستعمال المحصل
للنقل انما هو استعمال اللفظ في الخاص فثبت انه المنقول اليه هذا كله فيما اذا كان المعنيان من قبيل المتباينين
وبينهما جامع واما اذا كانا من قبيل المتباينين وليس بينهما جامع قريب ولا علاقة ظاهرة فتعين الاشتراك
لفظا فان اللفظ بالنسبة الى كل منهما من قبيل متحد المعنى فلو لم يكن حقيقة في كل منهما لزم المجاز بلا حقيقة
الدائمي لان المفروض عدم العلاقة المجوزة للاستعمال المجازي بين المعنيين فلا يجوز كون احدهما مجازا في الآخر
واستعماله في ثالث غير معلوم فينفى بالأصل فلا بد من كونه حقيقة في كل منهما حذرا من المجاز بلا حقيقة الا
لما قد عرفت سابقا من ان المجاز بلا حقيقة الذي يجوزه انما هو بالنظر الى الابد والاستعمال لا فيه واما اذا
كان من قبيل المتباينين وبينهما علاقة فهي المجوزة لاستعمال اللفظ في احدهما خاصة مجازا كالماء
والميزاب حيث ان بينهما علاقة المجاورة لكنها مجوزة لاستعمال الميزاب في الماء مجازا دون العكس ولا
مجوزة لاستعمال اللفظ مجازا باعتبار فرض كونه موضوعا للواحد منهما في الواحد منهما بمعنى انه يصح
الاستعمال في هذا المعنى مجازا على فرض وضعه للمعنى الآخر وبالعكس اما الصورة الأولى فهي ما اذا كانت

العلاقة مصحح المجاز من جانب واحد فالاقوال فيها ثلثة الاشتراك وهو للسيد واتباعه والحقيقة والمجاز وهو
للمشهور والتوقف وهو للآخرين ومع ملاحظة قول ابن جني تصير اربعة لكنه لما كان جاريا في جميع صور مسئلة الاستعمال
فيفرد البحث فيه بالخصوص في آخر المسئلة ونذكر فيه ما يرد عليه من الاشكال انشاء الله فاذا عرفت الاقوال
فاعلم ان تحقيق الحال فيها ان يرجع تارة الاول بالنظر الى الاستعمال كما هو المقصود الاصلي ومحل النزاع بين
السيد والمشهور عليهم رضوان الله الملك المتعال الثاني بالنظر الى الاصول بعد فرض عدم كون الاستعمال
دليلا الثالث بالنظر الى الافادة الاخذ بالمتيقن بعد فرض عدم جريان الاصول او سقوطها بالتعارض فلنعقد
الكلام بالنسبة الى الوجهين الاخيرين لقلة فائدتهما بالنسبة الى الاول فنقول ان الذي يمكن ان يقال اولا
الا الاصول ان القرينة في الصورة المفروضة لا بد منها اما اذ على تقدير الاشتراك لا بد من قرينة معينة وعلى
تقدير المجاز لا بد من صارفة لا محالة فنفس القرينة متيقن الوجود بحكم الفرض لا يجري فيها الاصل ولا بد ان
تلك القرينة المتيقنة الوجود يلزمها امران حادثان يحكم احدهما بملاحظة او الآخر الاعتماد عليها فلا يمكن
التمسك على عدمهما على احد التقديرين بالاصل لمعارضته بمثله على التقدير الآخر فيبقيهما للعلم
الاجمالي او على احد التقديرين خاصة توجيه الترجيح والجملة اما ان الثاني عدم الملاحظة وعدم الاعتماد على كل واحد
من التقديرين معارضان بمثلهما على التقدير الآخر فيتساقطان من الجانبين كليهما فيرجع الى اصالة عدم
الوضع بالنسبة الى المورد المشكوك سليما عن المعارض فحاصل الاستدلال [illegible] الى دعوى اكثرية الحوادث
اللازمة للاشتراك بالنسبة الى اللازمة للمجاز فتعادل الاصول الجارية في الاول للمجاز زيادة الثاني في
مقدارها اى مقدار الجارية في الثاني فيبقى الزائد عن هذا المقدار وهو اصالة عدم الوضع سليما عن المعارض
فيثبت به المجاز هذا ما فهمه عقلي القاصر واختلج بالنظر الفاتر وانما قدمته على ما افاده الاستاد دام ظله
من التوجيه هذا لزيادة [illegible] الناصح الذي منها الذهول ومن الله استعداد ولديه المأمول واما هو دام ظله

[illegible]

فوجهه

فوجهه بما يرجع الى سلامة الاصل في نفي الوضع لكون الاشتراك اكثر حادثة لكنه فرض الحادثين اللازمين
على كل من التقديرين غير ما ذكرنا فقال انه يلزم على كل من التقديرين حدوث امرين اما على تقدير المجاز فانه لا بد
فيه من ملاحظة المستعمل العلاقة بين المعنيين ومن اعتماده عليها في تفهيم المخاطب واما على تقدير الاشتراك
فلا بد من ملاحظة الوضع ومن اعتماده عليه في تفهيم المخاطب فالاصل فيها بالنسبة الى كل واحد من التقديرين
معارض بمثله في الآخر منها فيبقى الاصل في نفي الحادث الزائد على تقدير الاشتراك على الحوادث اللازمة
على تقدير المجاز وهو الوضع بالنسبة الى المورد المشكوك سليما عن المعارض فيثبت به المجاز ثم قال وهذا غاية
ما يوجه عليه مذهب الخصم اقول الانصاف انه مع ملاحظة ما افاده من ان التوجيه هذا الذي ذكره دام ظله بانه
عليه من الاشكالات والايرادات الآتية التي اوردها هو عليه ليس غاية التوجيه لمذهبهم لسلامة ما قدمنا
عن كثير منها هذا مع انه يرد عليه مضافا الى ما يأتي ان فرض جريان الاصل بالنسبة الى ملاحظة الوضع والاعتماد
عليه والى ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها مما لا وجه له للقطع بعدم تعلق ملاحظة المستعمل عند استعماله
الوضع او العلاقة ولعدم اعتماده على شيء منهما اما عدم ملاحظة الوضع وعدم اعتماده عليه بالنسبة الى
الالفاظ الموضوعة للمعاني فهي غاية الوضوح لان كل متكلم بلسان اذا كان من اهله فهو يتكلم على مقتضى جبلتهم
بحيث لا يلتفت الى الوضع ولا يعتمد عليه بوجه وبعبارة اخرى انه اذا كان في مقام تفهيم المخاطب المعنى الموضوع
له اللفظ فهو يعتمد على مجرد اللفظ لرسوخ الوضع في اذهانهم وركوزه فيها بحيث صار اللفظ بسبب ذلك على
المعنى بجوهره بزعم المتكلم والمخاطب فكما في اطلاق الالفاظ غير الملتفت الى الوضع ولا الى اعتماده عليه واما
بالنسبة الى الالفاظ المشتركة فكذلك ايضا لخصوص جميع المعاني من اللفظ المشترك عنده فهو للسامع المخاطب
حين اطلاق اللفظ بحيث انه بجوهره دال عليها ما الدلالة التصورية بزعم المتكلم والمخاطب لكن لما كان
المورد مجملا فالمتكلم يلاحظ شيئا صالحا لكونه معينا ومبينا له فينصبه ويعتمد عليه في تفهيم المخاطب

المراد وليس هذا اعتمادا على الوضع بل على القرينة هذا وشيخنا الاستاذ دام ظله في الايرادات الآتية
بما ذكرنا من عدم ملاحظة الوضع وعدم الاعتماد عليه واما عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها فوجه
المنع فيه اولا ان ملاحظة العلاقة ليست ملاحظة مستقلة غير ملاحظة المعنى المجازي بل الملاحظة الواحدة
تتعلق بالمعنى المجازي المشتمل على تلك العلاقة بحيث يحصلان عند العقل الامرين مثلا اذا استعمل لفظ
الاسد في الرجل الشجاع فلا ريب انه يلاحظ مرة واحدة هذا المفهوم لا انه يلاحظ اولا الرجل ثم الشجاعة
وكيف كان فالتعدد في متعلق الملاحظة على تسليم ان المتحصل الامرين عند العقل متعدد لا في نفسها فاذا
علم ان الملاحظة واحدة وعلم ايضا تعلقه بالمعنى المشكوك الحال فلا يجري الاصل فيها بوجه لتيقن وجودها
ثم واما وجه المنع في ثانيهما فهو اوضح من ان يذكر اذ لا ريب ان المتجوز اعتماده على القرينة لا غير اذ مجرد وجود
العلاقة لا يكفي في انتقال المخاطب الى مقصود مراد المتكلم ولا ملاحظتها بل لا بد من ملاحظة قرينة تصلح لتعيين
المعنى المجازي فيعتمد عليه في تفهيم المخاطب وكيف كان فلا بد فيما نحن فيه من قرينة اما معينة او صارفة
لا محالة والملحوظ المعتمد عليه في تفهيم المخاطب هذا لا غير هذا ثم انه دام ظله قد اورد على ما وجه عليه مذهب
المشهور بوجهين فقال الاول انه لا يجب ملاحظة الوضع ولا الاعتماد عليه من المتكلم اذا كان من اهل اللسان لما ذكرنا
سابقا من ركوز الوضع في اذهانهم فعلى تقدير الاشتراك لا يلزم الا حادث واحد وهو الوضع فح يقع التعارض
بين اصالة عدمه وبين اصالتي عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها فلا يثبت المجاز فلا بد من التوقف
وانما الاحتمال التعارض بين اصالة عدم الوضع وبين كل من اصالتي عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها
لان ملاحظتها والاعتماد عليها امران من قبيل اللازم والملزوم اذ الثاني منهما ملزوم للاول فالاصل في كليهما بمنزلة
اصل واحد فلا يجوز ان يقال انه على تقدير المجاز يلزم حادثان ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها فاصالة
عدم احدهما معارض لاصالة عدم الوضع فيبقى الاصل في الآخر سليما عن المعارض فيثبت به الاشتراك فان قيل

الشك في ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها مسبب عن الشك في وضع اللفظ لمورد الشك فيكون اصالة
عدم الوضع مزيلا وحاكما على اصالتي عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها فتثبت المجاز قلنا ان هذا
توجيه لمذهب المشهور بما لا يرضون به لتجويزهم استعمال اللفظ المشترك في احد معنييه مجازا بملاحظة العلاقة
بينه وبين المعنى الآخر ولا منافاة عندهم بين الوضع وبين ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها في الاستعمال
فاذا لا سببية للوضع بالنسبة الى ملاحظة العلاقة بوجه لا نفيا ولا اثباتا نعم بناء على ما اخترنا سابقا
من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في احد معنييه مجازا فالشك في ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها
مسبب عن الشك في الوضع بالنسبة الى مورد الشك اذ على فرض ثبوته لا يجوز ملاحظتها ولا الاعتماد
عليها الا ان السببية اتفاقية ناشئة عن العلم الاجمالي بعدم خلو الواقعة عن احد الامرين اما الوضع و
اما ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها الاتفاقية وقد مر انه لا يحكم الاصل في مسألة على الاصل في ما نحن فيه
الوجه الثاني ان كل متكلم اذا كان غرضه افادة مطلبه من دون غرض زائد فهو يتكلم بمقتضى الوضع بمعنى
انه يؤدي مطلبه بلفظ دال عليه بالوضع ولا يصير الى ما دونه وطريق المجاز الا فيما اذا كان له غرض زائد
على مطلبه من الاغراض البديعية فاذا كان غرضه بيان ان الرجل الشجاع قد رمى فلا يعدل عن تلك
العبارة الدالة على مطلبه بالوضع الى قوله رايت اسدا يرمي وانما يصير اليها اذا كان له غرض زائد على افادة
المطلب المذكور من الاغراض البديعية فمرجع الشك فيما نحن فيه الى ان المتكلم كان في مقام بيان المطلب
او كان له غرض زائد فيترتب على الاحتمال الاول كون الاستعمال على سبيل الحقيقة وكون اللفظ موضوعا
لمورد الاستعمال وعلى الثاني كونه مجازا ووضعه لغير مورد الاستعمال فيكون طرفا الشك الوضع والغرض
الزائد ولا ريب انه لا يجري الاصل في شيء منهما للمعارضة في كل منهما بمثله في الآخر ولا سببية لاحدهما
ايضا لكي يكون حاكما على الآخر كما مر فيسقط الاصل فيهما فح ينتقل الى قاعدة اخرى بعد هو جريان الاصل في اللاز

مع سقوطه في الملزوم وقد مرّ انه لا لازم للوضع من ملاحظته او اعتماده عليه كما مرّ واما الغرض الرابع فيلزمه ايراد

حادثان ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها اذ ليس المعاني المجازية كالحقيقية في عدم الاحتياج الى الامرين المذكورين

اذ الاستعمال المجازي على خلاف جبلتهم والمركوز في اذهانهم والخروج عن مقتضاها لا يكون الا بملاحظة العلاقة

والاعتماد عليها فيجري الاصل فيهما سالما عن المعارض فيثبت الاشتراك هذا لكن الانصاف عدم جواز الاعتماد

على مثل تلك الاصول في مطلب من المطالب لانها من الاصول البعيدة التي لا يعتني بها العقلاء هذا مضافا الى انه لم

يقل احد باصالة الاشتراك حتى السيد قده الا انه قائل به من جهة غلبة الاستعمال فيه لا لدوران الامر بين الاصل

ذلك كما مرّت اليه الاشارة سابقا فالوجه في المسألة بالنظر الى الاصول التوقف واما قاعدة الاخذ بالمتيقن

المعبر عنها بالاصل التوقيفي فهي لا تقتضي مجازية اللفظ بالنسبة الى مورد الشك فلا بد من التوقف عليها ايضا

هذا كله فيما اذا كانت العلاقة بين المعنيين مصححة للمجاز من جانب واحد واما اذا كانت مصححة له من الجانبين

فالكلام فيه ايضا ما مرّ والمختار فيه ايضا التوقف بل هو هنا اولى به من سابقه لعدم العلم بوضع اللفظ لاحد المعنيين

بالخصوص فعلى تقدير اصالة المجاز ايضا لابد من التوقف لتحصيل الحقيقة ثم ان جميع ما ذكرنا الى هنا من الكلام في

الصور المذكورة انما هي فيما اذا لم يعلم الحقيقة ثالثة للفظ بالنسبة الى مورد الاستعمال بان ثبت ان حقيقته

منحصرة في مورد الاستعمال اما بالقطع او بالاصل واما اذا علم الحقيقة لم غير ما استعمل فيه فالحال فيه هو الذي ذكرنا

في اللفظ المستعمل في المتعدد المعلوم وضعه لاحدهما فانه يفرض مورد الاستعمال معنى واحدا قابلا لان الحقيقة

الثالثة واحدا كان او متعددا فيجري فيهما ما جرى من الاقسام المذكورة للصورة المذكورة من كون مورد الاستعمال

مباينا للحقيقة المذكورة او كونهما اخص مطلقا او كون احدهما عاما والاخر خاصا منه وعلى فرض مباينتهما من كونهما

مما لا علاقة بينهما بوجه او كانت في الجملة وهكذا الى اخر الصور فيجري في كل واحد حكمها الذي ثبت للجامع على

الحقيقة الثالثة نعم بعض صور الصورة المفروضة حكمه نظرا الى العلم بالمغايرة لفقد فرضه في الجنس عليه وذلك

البعض

البعض ما اذا كانت الحقيقة المذكورة مجهولة الكيفية بحيث لا يعلم العلاقة التي بينها وبين مورد الاستعمال

علاقة مصححة للمجاز اولا اما بعدم العلم بالعلاقة اصلا واما بعدم العلم بكيفيتها ما تركونها من العلائق المصححة

وعدمه فمقول الحكم هو حكم اللفظ المستعمل في معنيين لا علاقة بينهما فالقائل باصالة المجاز لابد

له المصير الى عدمها او شرطه مضافا الى ان الاصل عدمه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين كان

احدهما اعم من الاخر فقد حكم صاحب الفصول قده بكونه موضوعا للاعم ودخول الخاص فيه حيث قال ان المعتبر

هو المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع

فنهوض ظاهر الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف الخاص على ملاحظة

على ملاحظة كالوضع له ما ينبغي ان يكون اداة الاستثناء موضوعة للخصوص مطلقا الاخراج او اخراج الاول

فيرجح الاول انتهى موضع الحاجة من كلامه قده ونقول ان كلامه موقعا للنظر الاول قوله ويؤيده اصالة عدم

ملاحظة الخصوصية لا نزاع في دوران الامر بين وضع اللفظ للعام او للخاص كما هو محل الكلام لا يجري تعيين الوضع

في العام بهذا الاصل اذ لا ريب ان كل احد اذا اراد ان يجعل حكما لموضوع فهو انما يتصور هذا الموضوع بعنوانه

البسيط وان انحل عند العقل الى اجزاء ولا اثر لملاحظة اجزائه العقلية فيكون العام والخاص ح من قبيل المتباينين

لا يجري في تعيين احدهما بالاصل نعم يجري الكلام في هذا الاصل في موارد اصالة البراءة في تعيين ما تعلق

التكليف به اهو الاقل او من الاجزاء العقلية ايضا كالشك في تعيين تعلقه بما هو الاقل من حيث الاجزاء

الخارجية على مذهب من يرى ان حكم العقل بالبراءة مستنتج لنفي الكلفة الزائدة مطلقا ولا ريب ان الخاص اكثر

كلفة في مقام الامتثال من العام للتوسعة فيه ما ليس في ضمن اي فرد شاء واما على مذهب من يرى اختصاصهم

بالكلفة الناشئة عن الاجزاء الخارجية فلا نعم لو كان مراده التمسك بالاصل في نفي الخصوصية الزائدة

بالنظر الى الاستعمال نظير ما مرّ من شيخنا دام ظله وبالتفصيل الذي اختاره فهو متجه الثاني من موقع النظر قوله

كما يرشد دنا بين ان تكون اداة الاستثناء موضوعة للخصوصيات مطلق الاخراج فيرجع الاول لان النظير في غير
محله اذ ليس الامر في اداة الاستثناء دائرا بين كونها موضوعة لمطلق الاخراج الذي هو العام وبين كونها موضوعة
لاخراج الاخير فقط الذي هو الخاص ليكون من قبيل المحل فيه بل الامر فيها عند المحققين المتأخرين دائر بين
الاشتراك اللفظي التفصيلي وبين الاشتراك الاجمالي المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص وبين الحقيقة والمجاز
ولما كان الاول والثالث على خلاف الاصل فيرجح الثاني نعم النظير متجه على مذهب القدماء حيث ان الاكثر
فيها عندهم دائر بين كونها موضوعة لمطلق الاخراج وبين كونها موضوعة لاخراج الاخير فقط لكنه قدس سره
ليس منهم هذا النظير لا يناسب مذهبه حيث انه من المتأخرين مع انه قدس سره فرض الامر فيها دائرا بين الاشتراك
الاجمالي وبين الحقيقة والمجاز بوضعها للاخراج عن الاخير وكونها مجازا في غيره ولا ريب ان اشتباه الحال في
ادوات الاستثناء ليس لاجل اشتباه حال الاستعمال بل لاجل اشتباه فعل الواضع بانه هل لاحظ في وضعها
الامر الكلي فوضعها للخصوصيات او لاحظ الامر الخاص فوضعها له فقط والا فالمستعمل فيها هي الخصوصيات
على جميع الاقوال فيكون النظير في غير محله هذا ثم ان الانصاف عدم ورود الاشكال الاول لان الكلام
في موضع اخر بعد ذلك الموضع جريان الاصل المذكور من حيث ملاحظة الخصوصية من جهة الاستعمال حيث قال فيما اذا استعمل
اللفظ في معان انه قد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من البواقي وبين غيره فيجعل في الاول
ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما
مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان له حقيقة في الجميع ثم قال قدس سره وهذا التعليل وان قرره
المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها اعم الا انه يجري بعينه في العام لكنه يجري فيما اذا استعمل اللفظ
في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما بخصوصه كما قررنا ثم قال الله والتحقيق عندي
انه ان تبين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير واضح المجاز و الا

ان هم لبوير

ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجح
الاتحاد المعنوي لان اللفظ اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر بني على اصالة عدم التعدد
وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة انتهى كلامه قدس سره وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا
وكيف كان فالحق في المقام اعني في دوران الامر بين كون اللفظ موضوعا للعام او الخاص هو التفصيل الذي
ذكره قدس سره لما ذكره من الدليل فاذا عرفت ذلك كله فلنأت بادلة الاقوال في مسألة الاستعمال فنقول اما حجة
المشهور الاصل فيقتضي حجية الاستعمال لعدم الدليل عليه وقد علم عدم الاصل في جميع موارد الاستعمال وقد عرفت
موارده وصوره واقتضاء الاصل في كل منها من انه يختلف بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه موافقا للاستعمال
وقد يكون مخالفا كما عرفت تفصيلا واما حجة السيد المرتضى وجوه تلثة الاول دعوى سيرة الناس جميعا على
استعلام اللغات من الاستعمالات فان كل احد اذا لم يكن من اهل اللسان فاراد استعلام ذلك اللسان
فهو يستعلم من استعمالات اهل اللسان سواء كان اللفظ مستعملا في معنى واحد او في المتعدد الثاني
قياس متعدده للمعنى الذي هو محل النزاع بمتحده الثالث غلبة استعمال الالفاظ فيما وضعت لها ووجه ابن
جني غلبة المجاز انه في كل لغة على ما نقله فيلحق المشكوك بالغالب ولا يخفى ما بين دعوى الغلبتين من التنافي
بالنسبة الى مورد استعمال اللفظ فان الاول يقتضي كون الاستعمال على وجه الحقيقة والثاني يقتضي كونه
على وجه المجاز واحتج المفصل في كون الاستعمال دليلا على الوضع بين متحد المعنى وبين متعدده بكونه
دليلا في الاول دون الثاني اما على كونه دليلا في الاول بما استدل به السيد المرتضى قدس سره في متحد المعنى
من اصالة الحقيقة السليمة عن المعارض واما على عدم كونه دليلا في الثاني لمعارضتها باصالة عدم وضع اخر
فان العلم المتيقن من الوضع الواحد لاحد المعنيين واما الوضع الاخر للاخر فهو مشكوك فالاصل عدمه
فيعارض هذا اصالة الحقيقة في المعنى المشكوك فح لا يكون الاستعمال دليلا لسقوط دليل اعتباره عن الاعتبار

بلغ مقابلة عن نسخة مصححة

بالمعارضة هذا الخلاف متحد المعنى فان الوضع الواحد هناك معلوم لا يجوز نقضه بالأصل فاصالة الحقيقة
سليمة عن المعارض فثبت فيها كون الاستعمال على وجه الحقيقة فثبت به الوضع هذه ادلة الاقوال التي عرفت
هذه فاعلم ان الحق عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع مطلقا وفاقا للشيخ كما مر لعدم الدليل عليه لان ادلة الاقوال
المذكورة لم يسلم شيء منها سليما عن المناقشة اما ادلة السيد قده فالجواب عن اولها انا سلمنا استقرار السيرة على
استعلام اللغات من الاستعمالات لكنا لم نعلم حدوث بناء الناس على الاخذ بظاهر الاستعمال اي لم يكن قطعيا
كما هو المدعى بل الظاهر ان استعلامهم منها لاجل افادتها القطع بالوضع غالبا سيما اذا كانت مستمرة حتى
في متحد المعنى واما اذا لم يحصل منها القطع فلم يعلم اخذهم بظاهرها حتى في متحد المعنى وعن ثانيها اولا
بمنع الحكم في المقيس عليه كما عرفت وثانيا بان هذا قياس ولم يقل احد باعتباره في اللغات وعن ثالثها اولا
بمعارضته لما ادعى ابن جني من الغلبة المنافية له كما عرفت وثانيا بانه ان كان المراد بالغلبة غلبة استعمال الالفاظ
في المعاني الحقيقية في الاستعمالات المجردة عن القرينة فهي مسلمة لكنها لا تجدي لان الكلام فيما نحن فيه انما
اذا استعمل في معنيين وعلم المراد بالقرائن وشككنا في ان الكلام هل لاحظ فيه الاستعمال الوضع او لاحظها
القرينة وبالجملة فالغلبة المذكورة غلبة خاصة لصنف خاص فلا توجب الحاق المشكوك من صنف اخر بحكم افرادها
الغالبة وان كان المراد غلبته في الاستعمالات المحفوفة بالقرائن فهي ممنوعة وثالثا ان هذا استدلال بغلبة
الحكم في تشخيص الموضوع في الشبهة الموضوعية ولا دليل عليه لا يثبت بها الا ان يلحق الفرد المشكوك بالغالب
ان غلبة الحكم هي ان نجد غالب الافراد على صفة وشك في فرد اخر من جهة اتصافه ايضا بتلك الحكم والصفة
كان نجد غالب ثمر البصرة مثلا على صفة الحمرة وشك في فرد اخر من التمر من جهة اتصافه ايضا بصفة الحمرة وعدمه فح
ان علم ماهيته ذلك الفرد المشكوك الصفة بان علم انه تمر بصري ايضا بامارة خارجية من غلبة الموضوع بان كان
الغالب في التمر ايضا كونه بصريا فالحق الفرد المشكوك الصفة او لا بتمر البصرة وجهل كونه بصريا بذلك او بامارة اخرى

فيه الغلبة فحجية التمسك بغلبة الحكم على ثبوت ذلك للفرد المشكوك الحكم في اثبات حكم الافراد الغالبة
من ثمر البصرة من الحمرة للفرد المشكوك الصفة وبعبارة اخرى التمسك بغلبة الحكم على ثبوت ذلك للفرد المشكوك
الحكم انما يصح اذا كان الشك في حكم الفرد ناشيا من الشك في ثبوت الحكم المذكور للكلي المشترك بينه وبين
الافراد الغالبة مع احراز ان ماهية الفرد المشكوك الصفة بان علم اتحاده للافراد الغالبة في الماهية المشتركة
بينهما لكن وقع الشك في ان صفة الحمرة في المثال المذكور هل هي مختصة بالصفات الغالبة او انها ثابتة
للماهية المشتركة بينها وبين ذلك الفرد فيثبت لذلك الفرد ايضا بوجود الماهية في ضمنها ايضا فح يحكم بمقتضى
الغلبة قطعا ان افادت القطع او ظنا ان افادت دون القطع بثبوت الحكم المذكور للفرد المشكوك
الصفة والسر في ذلك انه يحصل بملاحظة ثبوت الحكم للافراد الغالبة ملازمة قطعية او ظنية بحسب قوة
الغلبة وضعفها ما بين ثبوتها اي للافراد الغالبة وما بين ثبوتها للفرد المشكوك الحكم فاذا احرز
ثبوته لغالب الافراد يحصل لك القطع او الظن بثبوته للكلي المشترك بينها بما هو هو فيلزم ثبوت الحكم
للفرد المشكوك قطعا او ظنا لوجود الماهية المذكورة في ضمنه ايضا واما اذا كان منشأ الشك في حكم الفرد
هو الشك في ماهيته بان لا يعلم انه مندرج في اي نوع وماهية من الماهيات فلا يجوز التمسك بغلبة
الحكم الثابت للافراد الغالبة من ماهية على ثبوته لذلك الفرد المشكوك الذي لم يحرز بعد كونه فردا من
تلك الماهية ولا على كون ذلك الفرد من تلك الماهية وانه مندرج فيها ليثبت له الحكم بالملازمة لعدم
حصول الملازمة بين ثبوت الحكم للافراد الغالبة من ماهية وبين ثبوته للفرد المشكوك الذي لم
يحرز كونه من تلك الماهية ولا بين انه مندرج في الماهية المذكورة بوجه لا قطعا ولا ظنا وان بلغت الغلبة
المذكورة الى حد لم يوجد لها فرد مخالف مثلا اذا شككت في ثمرة من جهة الشك في كونه تمرا بصريا او لا لم يجز
التمسك بغلبة الحمرة في ثمر البصرة على ثبوتها لذلك الفرد ولا على انه مندرج تحت نوع تمر البصرة الا ان

يكون على تعيين ما هيته امارة اخرى كان يكون الغالب في المرائيه كونه بصيرا فحرز بتلك الغلبة الموضوع عن ماهيته
ذلك الفرد وهو كونه بصيرا فيقع الغلبة المتعلقة لحصول الملازمة على احد الوجهين وبذلك اجاب شيخنا الذي نفعي
دام ظله عن ايراد ربحه في مسئلة النبوة في مبحث الاستصحاب حيث اراد احتج على انقطاع نبوة نبينا بان الغالب في
الانبياء كون نبوتهم محدودة بمقدار من الزمان وشك في ان محمدا صلى الله عليه وآله ايضا كذلك او ان نبوته دائمة
فيلحق بالغالب فيحكم بانقطاع نبوته فاجاب دام ظله بان هذا الاستدلال بغلبة الحكم في تعيين الموضوع لان
دوام نبوة احد الانبياء معلوم اجمالا باتفاق جميع الاديان فلا يجوز التمسك بالغلبة المذكورة على انقطاع
نبوة ذلك المعلوم بالاجمال لانه مناقض للعلم بدوام نبوته ولا على انه راجع مورد الشك في الافراد الغالبة ونفي
ونفي اتحاده مع المعلوم الاجمالي ولا يكون هنا غلبة موضوعية توجب الحاقه بها فهي ذكره اذ لا يجوز ان يقال
ان الغالب في الانبياء المحدودة نبوتهم لما هيته اولا ان هذا التعبير عن غلبة الموضوع بغلبة الحكم فلا يثبت به الموضوع
وثانيا انه ان كان المراد بالغلبة المذكورة غلبة انقطاع الانبياء السالفين فلا ينفع لان نبينا محمد صلى الله عليه وآله
من المتاخرين وان كان المراد بها غلبة انقطاع نبوة المتاخرين منهم فهو ممنوع هذا فاذا عرفت معنى غلبة الحكم وغلبة
الموضوع وان الاولى لا تجري فيما اذا كان الشك ناشيا من اشتباه الموضوع فانطباقه على ما نحن فيه ان السيد قده
قد ادعى غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ولا يخفى انه غلبة الحكم والموضوع هو الموضوع له اللفظ فهو
استدلال بغلبة الحكم على احراز الموضوع وقد عرفت ما فيه هذا اول الانصاف عدم انطباق ما ذكرنا على ما نحن
فيه لان حكم الموضوع له ليس استعمال اللفظ فيه بل ذلك شرط في اتصافه بالحقيقة فالذي ذكره السيد من الغلبة
غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له عبارة اخرى عن ان الغالب في المعاني المستعمل فيها اللفظ كونها معان
حقيقية ولا ريب انه غلبة موضوعية فيثبت بها ان موارد الشك منها ايضا ثبوت الوضع المورد
الشك فيه فلا ملازمة بين حقيقة المعنى وبين كونه موضوعا له بمعنى ان الثاني يلازم الاول لا ان الاول اخص

دون العكس

دون العكس لان الثاني اعم وفيما نحن فيه لما ثبت الاول بحكم الغلبة لزم الثاني وهو المدعى نعم حكم
الحقيقة ان يحمل عليه اللفظ عند التجرد عن القرينة الصارفة كما ان حكم المجاز عدم حمله عليه ولا يعقل دعوى
الغلبة فيه وهو قده لم يدع ذلك ولم يستدل على مدعاه حتى يقال انه استدلال بغلبة الحكم في تعيين الموضوع
وكيف كان فالاولى الاعراض عن هذا الجواب والاكتفاء بالجوابين الاولين ثم على تسليم الغلبة المذكورة
نطالبه قده بدليل اعتبارها فان قالوا ان الظن الحاصل من الغلبة في بعض الموارد بين آراء العقلاء لكنه لا يلزم منه حجية
مطلق الغلبة لما مر من ان بناءهم امر لبي مجمل الجهة فلا بد من الاقتصار على المورد الخاص الذي ثبت بناؤهم فيه من
غير تعدي الى غيره هذا اللهم الا ان يدعى حجيته مطلقا من باب حجية مطلق الظن في اللغات وقد عرفت انه خلاف
الاجماع ظاهرا او كيف كان فيكفينا اصالة عدم الحجية وعلى مدعيها الدليل ولم يعلم بعد هذا واما الجواب عن
ابن جني فبانه ان كان مراده غلبة المعاني المجازية على الحقيقة ولو كانت بتقدير انه لم يستعمل اللفظ فيها
بعد فنسلم لكنها لا تجدي لان الكلام في المعاني المستعمل فيها اللفظ لا المعاني بما هي معان وان كان المراد
غلبة المجاز على الحقيقة في موارد الاستعمال فهو ممنوع سيما مع ملاحظة ما ادعاه السيد من غلبة العكس وكيف كان
فالغلبتان اللتان ذكرهما السيد وابن جني لم يتحقق لنا شيء منهما وهو يكفينا في منع كليهما ومع تسليم
شيء منهما نمنع الكبرى كما مر واما الجواب عن المفصل المذكور فبانه اذا ثبت في محل المعنى كون الاستعمال
دليلا على الوضع فاصالة عدم الاشتراك لا تعارضه في تعدده لانها اصل وهو دليل فهو وارد عليها
فلا معنى للتوقف ح اللهم الا ان يكون مذهبه في اعتبار الاصول والامارات كون جميعها معتبرة
من باب افادة الظن من غير فرق بين الامارة والاصل وانكار اعتبار الاصل من باب التعبد ولو بالتعبد
العقلائي فيتوقف ح لتعارض ظاهر الاستعمال واصالة عدم الاشتراك فيكون مخالفة المفصل ح راجعة الى
المخالفة في مسئلة اخرى غير ما نحن فيه تذنيب اعلم ان ظهور الثمرة في الخلاف في مسئلة الاستعمال

الى تعدد المعنى واضح اذ على قول السيد وكذا على قول المفصل المذكور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة
العارية عن القرينة على المعنى الذي استعمل فيه اولا وعلى قول الشيخ كما هو المختار لا بد ايضا من الرجوع
الى الاصول حسبما يقتضيه المقام واما في تعدده فقيل انه لا ثمرة في الخلاف لان الاستعمالات المتأخرة
العارية عن القرينة يصير اللفظ فيها مجملا على جميع الاقوال اما على قول السيد فللاشتراك واما على قول
الشيخ والمفصل فلعدم احراز الحقيقة ح يحمل اللفظ عليها في الاستعمالات الآتية العارية عن القرينة واما
على قول ابن جني فلتعدد المجاز فيصير حال اللفظ ح نظير الحال فيه على قول السيد وغيره الا انه
لا ينحصر الثمرة في تعيين المراد تفصيلا حتى يقال بعدم الثمرة مطلقا بل هنا ثمرتان اخريان اوليهما سارية
في جميع موارد استعمال اللفظ المستعمل في ابتداء استعماله في معنيين ولم يعلم وضعه لاحدهما بل الحقيقة
ثالثة له فانه على قول المش يرجع الى الاصول الموجودة في المقام ولو كانت مقتضية للاخذ بغير هذين المعنيين
انه لم يعلم الحقيقة الثالثة بينهما والا يحمل اللفظ عليها هذا بخلاف قول السيد اذ عليه لا بد من التوقف او الرجوع
الى الاصول في خصوص المعنيين ولا يجوز الرجوع الى الاصول المنافية لهما والثانية عامة في جميع موارد
استعمال اللفظ في الاستعمالات المتأخرة لو كان مستعملا في ابتداء استعماله في معنيين ولم يعلم كونه
موضوعا لاحدهما اذ على قول السيد لا بد من التوقف والاجمال بالنسبة الى هذين المعنيين والعمل بالاصول
الموافقة لهما او لاحدهما وعلى قول المش يرجع الى الاصول الجارية في المقام مطلقا الى ان كانت ام مخالفة
بل يظهر ثمرة التعيين ايضا في بعض الموارد كما اذا استعمل اللفظ في معنيين في ابتداء استعماله وعلم وضعه
لاحدهما تفصيلا اذ على المش يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة على هذا المعنى الذي علم بوضعه له بخلاف
قول السيد اذ عليه لا بد من التوقف نعم اذا علم بوضعه لاحدهما اجمالا فالثمرة بين القولين منتفية
ومن الثمرات بين قول السيد وبين قول المش انه اذا قام القرينة على عدم ارادة احد المعنيين المستعمل فيهما اللفظ

فعلى الاول

فعلى الاول اعني قول السيد يحمل على المعنى الآخر كما هو القاعدة في الاشتراك اللفظي بخلاف قول المش اذ عليه لا بد من
التوقف والرجوع الى الاصول هذه هي الثمرات بين قول السيد قده وبين قول المش واما بينه وبين قول ابن جني فيظهر
الثمرة فيما اذا علم بعدم مجازية اللفظ في المعنيين المستعمل فيهما اللفظ اولا فانه على قول السيد لا بد من التوقف وكذا
التخلي عن المعنيين وعلى قول ابن جني يحمل لاحتمال ارادة مجاز آخر غيرهما ومن الطرق العقلية الظنية الى معرفة
الوضع صحة الاشتقاق ذكرها بعضهم وهي ان يكون للفظ معنيان او ازيد لكن يصح اشتقاق الصيغ المشتقة
منه وهي يلي اليها باعتبار بعض معانيه دون بعض كما في لفظ الامر حيث انه يصح من حيث يلي الامثلة المختلفة
صيغ المشتقات باعتبار بعض معانيه وهو الطلب دون الباقي كالقول والقصة والشان وغيرها فقالوا ان هذه
امارة صحة اشتقاق تلك الصيغ من مادة الامر مثلا باعتبار المعنى الاول وهو الطلب دون غيره دليل على كونها حقيقة
في هذا المعنى دون غيره والحق عدم كونها دليلا على الوضع لعدم الدليل عليه وقد اجبنا عنه في مسئلة الامر ومنشأ
اشتباه بعضهم الذين ادعوها من الطرق المعتبرة الظنية وجود بعض العلائم في بعض مواردها فلما رأوا ان العلماء حكموا
بوضع اللفظ للمعنى الذي يصح الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى في هذا المورد الخاص فزعموا ان ذلك لاجل ان صحة الاشتقاق
دليل عندهم على ذلك فلاجل هذا الاشتباه ادعوا اعني هؤلاء البعض كونه دليلا جاريا في جميع الموارد كسائر الادلة
مع ان حكم العلماء بوضع اللفظ للمعنى المذكور في المورد الخاص ليس لاجل صحة الاشتقاق بل لوجود علامة من علائم
الوضع المعتبرة كما في مادة الامر فان الدليل على كونه حقيقة في الطلب ليس صحة الاشتقاق بل انما هو التبادر لا غير
ومن الطرق العقلية الظنية امور اخر ذهب بعضهم الى اعتبارها كصحة التقييد وصحة الاستثناء واختلاف
الجمع ونحوه والحق عدم اعتبار شيء منها لعدم قيام الدليل على واحد منها وسيجيء جملة من الكلام فيها فيما بعد ان شاء الله
فلذا عرفت الطرق العقلية الظنية اشتغلنا ثانيا بالكلام في الطرق العلمية وفي تشخيص صغرياتها الا انه قد عرفت
سابقا في اول عنوان الطرق ان الكلام فيها في صغرياتها والا فحكم الكبرى مسلم لا يحتمل منعه ومنها التبادر وهو

في الأصل من المبادرة ومعناه المسابقة ويلزمه وقوعه بين اشيئين لان باب المفاعلة موضوع لذلك وفي الاصطلاح
عرفوه بسبق المعنى من اللفظ الى الذهن او سبق الذهن من اللفظ الى المعنى ويحتمل ان يكون السبق في كلا التعريفين
على معناه الحقيقي وهو التقدم ويحتمل ان يراد به الانتقال مجازا من باب استعمال اللفظ في لازم معناه لان السبق
يلزمه الانتقال من مكان الى مكان وعلى الاحتمال الاول فالانسب بظاهر النسبة هو التعريف الثاني لان نسبة السبق الى الشيء
يلزم كونه حاصلا منتقلا متحركا من مكان الى مكان او من حال الى حال ولما كان الذهن ينتقل من حال الغفلة الى الالتفات
بالمعنى ويتحرك اليه عند اطلاق اللفظ فاضافة السبق اليه حقيقة فيكون استعمال السبق ح حقيقة كلمة واسنادا
الا انه يلزم مخالفة ظاهر اخر وهي حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع لان السبق يلزمه سابق ومسبوق عليه
والثاني هنا منتف لان اللفظ انما يتوجه الى واحد فاذا كان ذهنه سابقا فعدم سبق ذهن فيه من ان يعلم
ذهن اخر بالنسبة الى اللفظ في هذا الاطلاق واما التعريف الذي اضيف السبق فيه الى المعنى فهو وان لم يلزم منه
حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع لتعدد المعاني المتصورة فيما نحن فيه الا انه والسابق ان معناه ح سبق
احد المعاني المتصورة القابلة لارادتها من اللفظ على غيره ولا ريب ان المعاني لا تستقيم لها الا انه يلزم المجاز
في الاسناد لما مر من انه لا يعقل السبق من حركة وانتقال ولا ريب ان المعاني لا انتقال فيها بوجه وكيف كان
فيكون التعريف الاول حقيقة من حيث الكلمة ومجازا من حيث الاسناد واما على الاحتمال الثاني فيلزم المجاز
في الكلمة على التعريفين كليهما الا ان التعريف الثاني اولى بنسبة الانتقال اليه لما مر ولا يلزم على هذا الا
انه حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع اذ لا يستلزم الانتقال ثبوت ذهن اخر لا ينتقل هذا
بخلاف نسبته الى المعنى كما في التعريف الاول فانه يلزم منه المجاز من حيث الاسناد ايضا فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان التبادر كما يكون علامة للوضع كذلك يكون علامة للمجاز ايضا كما اذا ثبت لغير المعنى المبحوث عن مجازيته
ثم ان المعتبر في كون التبادر بالمعنى المذكور علامة للوضع هل هو ثبوته لنفس المعنى المبحوث عن حقيقته

اوعدم ثبوته

اوعدم ثبوته لغير ذلك المعنى وانما المعتبر في كونه علامة المجازية هل هو ثبوته لغير المعنى المبحوث عن مجازيته او عدم
ثبوته لذلك المعنى المبحوث عن مجازيته فالاحتمالات المتصورة هنا ثلثة الاول ان يكون المعتبر في كونه علامة الوضع
ثبوته للمعنى المبحوث عنه وفي كونه علامة المجاز عدم ثبوته له الثاني ان يكون المعتبر في كونه علامة الوضع عدم ثبوته لغير
المعنى المبحوث عنه وفي كونه علامة المجاز ثبوته لذلك الغير الثالث ان يكون المعتبر في كونه علامة الوضع ثبوته للمعنى
المبحوث عنه وفي كونه علامة المجاز ثبوته لغير ذلك المعنى فاذا عرفت هذه فاعلم انه ذهب السيد عميد الدين قده
في منية اللبيب في شرح التهذيب الى الاول حيث قال ان من علائم المجاز عدم سبق المعنى من اللفظ الى الذهن فصرح
بعلامة المجاز ودل على علامة الحقيقة بالالتزام بقرينة التقابل وذهب العضدي في شرح المختصر الى الثاني حيث
قال ومن علائم الوضع ان لا يتبادر غير ذلك المعنى فصرح بعلامة الوضع ودل على علامة المجاز بالالتزام بالعكس
المذكور وذهب بعض المتقدمين وجمهور المتأخرين الى الثالث وهو المختار عنده دام عمره قال فما دلا عليه من
علامة الحقيقة والمجاز بالالتزام فرق متين وما صرحا به منهما ما كان ابن بطيئين اولا فما ذهب اليه السيد في المنية
هو الذي ينبغي اختياره من اللبيب اني بعد فرض انهما مع كونهما من العلم بالوضع علامتان فلا يعقل كون المعنى حقيقة
مع عدم تبادره فيكون عدم التبادر عنده علامة المجاز قطعا ثم الخشاب دام عمره وان كان ملازما لذلك الا ان
تبادره لا مدخلية له في العلامة بل ملازم معها مع انه ينتقض بالمشترك حيث ان المتبادر منها جميع المعاني
دفعة فيصدق على كل واحد انه يتبادر غيره لو كان معنى التبادر انتقال الذهن او حضور المعنى اللازم لا
ان يجعل بمعنى التقدم فيرتفع الاشكال اذ المفروض حضور جميع المعاني دفعة فلا يصدق ح على كل واحد انه
سبق عليه غيره الا انه لا بد ح من التصرف في الغير في علامة التبادر بجعله عبارة عن غير التبادر الموضوع له لا مطلق
الغير والا لما صدق على كل واحد من معاني المشترك انه سبق على غيره بقول مطلق ثم ان الامدي قد اورد في
الاحكام على طرد ما صار اليه العضدي من علامة الوضع بمجازات المشترك لصدقها عليها مع انها ليست

بحقائق معلومة تختلف العلامة من معلومها اذ لا ريب ان معاني المشترك لا تتبادر من اللفظ فيصدق على مجازيته
انها لا يتبادر غيرها واجاب بعض في الحاشية بمنع عدم تبادر غيرها وفيه ان هذا الالتزام بوضع المشترك
للقدر المشترك بين معانيه المتفاوتة فيكون مشتركا لا مشتركا وهو خلاف التحقيق في الجواب انه لا يخفى ان
دلالات الالفاظ انما هي بسبب الوضع وهو سببها فاذا فرض تعلقه بمعان متعددة كما في المشترك فتبادرها منه
عند الاطلاق جميع تلك المعاني الا ان الارادة لما لم يتعلق الا بواحد منها بناء على عدم جواز استعماله في اكثر
من معنى فيكون مورد تلك الارادة وهو المعنى المراد مجملا والاحتياج الى القول بجواز استعماله في اكثر من معنى فلا اجمال
في المراد ايضا لانه عند التجرد عن القرينة ظاهر في ارادة الجميع وكيف كان فظهر ان مجازيته لا يصدق عليها ان غيرها
لا يتبادر كما عرفت على القولين ثم انه يرد نظير هذا الاشكال على ما اختاره العميدي من
علامة المجاز لانتقاضها طردا بالمشترك بالنسبة الى معانيه اذ يصدق عليها انها الاسبق الى الذهن ووجهه
قد علم مما مر من انها تستلزم تبادر غيرها ثم انه قد يورد على ما اخترناه من علامة الوضع وفاقا للعميدي
الجهل لزم منه العكس فانه مع كونها حقائق لا يتبادر للجاهل بها ودفعه ان العلامة انما اخذت
ولم يدل على معلومها الكلية الا بجهة في جميع موارد ذلك المعلوم لامكان منع وجودها مانع من
التي منها الجهل بالموضوع له اوليعد ما حققنا ان التبادر علامة عند العالم بالوضع
هذا السؤال واضح منه الجواب عنه بما ذكرنا انه لا يعقل فرض الجهل بالحقيقة عند العالم حال كونه عالما ثم ان هيهنا
اشكالان واردان على كون التبادر علامة الوضع على جميع الاقوال اولهما انه لا ريب ان التبادر مسبب عن العلم
بالوضع لبطلان القول بالمناسبة الذاتية فالمعلم بالجهل العلم به لا يجزى في حصوله ولا ريب انه يمتنع ان العلامة
ان يكون العلم بها سببا للعلم بمعلومها فاذا فرض كون التبادر علامة للوضع فيتوقف العلم به على العلم بالتبادر
مع ان المفروض ان العلم بالتبادر موقوف على العلم بالوضع فيلزم الدور والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيهما

ان علامة

ان علامة الشيء لا بد ان يكون من خواصه بان لا توجد في غير ذلك الشيء والتبادر ليس خاصة للوضع لوجوده
في المجاز المشهور ايضا فلا يكون علامة له واجيب عن الاول بوجوه ثلثة الاول منع توقف معرفة التبادر
على العلم بالوضع لامكان حصولها بملاحظة كثرة استعمال اللفظ في الموضوع مع القرينة الى ان يحصل عند
الجاهل بالوضع استيناس بين هذا اللفظ وذلك المعنى بحيث يتبادر عنده هذا المعنى من اللفظ عند استعماله
مجردا عن القرينة فحصل له التبادر مع عدم معرفة الوضع بعد الثاني ان الموقوف على معرفة التبادر
انما هو العلم بالعلم بالوضع الثالث ان معرفة الوضع تفصيلا موقوفة على معرفة التبادر لكن معرفة
التبادر لا يتوقف على معرفة الوضع تفصيلا بل يتوقف على معرفته اجمالا هذا وفي كل من الوجوه تامل بل منع اما الاول
فلانه ان كان المراد بالاستعمال الاستعمال مع القرينة التي اقترنت بالقرينة واتصلت بها فهذا من مجهب المنقول
ان الاستعمال الاستعمال مع القرينة المتصلة وان المتعارف من الكثرة لا يوجب تبادر المعنى من اللفظ
عند تجرده عنها في وقت واجمع وان المراد الاستعمال مع القرينة المنفصلة فهذا مسلم لكنه غير مجد فيما
نحن فيه لان اللفظ وان لم يصل استعماله كذلك الى الحد المذكور فلا يتبادر منه المعنى بدون العلم بالقرينة
واذا وصل الى هذا الحد فقد حصل للجاهل العلم بالوضع فح يكون التبادر مستندا الى علمه بالوضع فلم يرتفع
الدور واما الثاني فلان الذي يتعقل فيه وهو ان يكون المراد بالعلم هو الاذعان بثبوت النسبة الحكمية
بين الموضوع والمحمول دون العلم بالعلم الالتفات الى الاذعان المذكور كما ذكرها اهل المعقول لا يجدي فيما
نحن فيه في شيء لانا ننقل الكلام في الاذعان المذكور ونقول انه لا ريب لن كان الاذعان مسبوق بالجهل لا بد
في حصوله من سبب وسببه فيما نحن فيه منحصر في التبادر اذ المفروض كون التبادر علامة للوضع وهو اعني
كونه علامة انما يكون اذا انحصر طريق معرفة الوضع فيه فالجاهل لا يحصل له الاذعان ح بثبوت وضع اللفظ
لهذا المعنى الا بمعرفة التبادر ومعرفته ايضا كما سلم ذلك المجيب موقوفة على معرفة الوضع التي هي الاذعان

[illegible]

المذكور فيعود المحذور واما الذي يجدي في الدفع لا نعقله لانه لو امكن كون العلم بكل منهما اذا فرض فيكون معرفة
التبادر موقوفة على احدهما ومعرفة الاخر موقوفة على معرفة التبادر لاندفع الاشكال لاختلاف طرفي التوقف لكنا
لا نعقل الصغرى لكن الظاهر ان مراده الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه واما الثالث فلانه ان كان المراد به
ما سبق في الوجه الثاني فقد عرفت ما فيه وان كان المراد ما قيل في دفع اشكال الدور عن الشكل الاول فهو لا ينطبق
بما نحن فيه بوجه كما لا يخفى والتحقيق في الجواب ما افاده بعض الاصحاب من ان التبادر عند العالم امارة للجاهل به
كما صرح به العميدي ره حيث انه ره جعل عنوان المسئلة ذلك وقال ان عدم سبق المعنى من اللفظ عند العالم
بالوضع دليل على المجاز للجاهل به فلا يتوقف معرفة التبادر في حق الجاهل على معرفة الوضع فارتفع الدور
كيف كان فاصل العنوان في مسئلة التبادر انما هو التبادر عند العالم بالوضع ويكشف عن ذلك مضافا
الى تصريح العميدي ره كلام تعرض المتقدمين لهذا الاشكال مع ان وابهم الشرحي لا داعي من ذلك ثم تعرضوا له
الاشكال في مسئلة عدم صحة السلب فحيث يرد علينا ان عدم صحة السلب ايضا مثل التبادر فانه عند العالم
بالوضع دليل عليه للجاهل ومقتضى ذلك عدم ورود الاشكال عليه ايضا فما وجه تعرضهم له عنده فان اجبنا
ثم تعميمه هذا الجواب حتى تندفع هذه السؤال عنا والا فهو وارد علينا هذا تمام الكلام في دفع اشكال الدور
واما الجواب عن الايراد الثاني وهو الاشكال بتبادر المعنى المجازي في المجاز المشهور فبان التبادر الذي
ادعينا كونه علامة للوضع انما هو التبادر الناشئ عن جوهر اللفظ واما التبادر في المجاز المشهور فلا ريب ان الاقوال فيه
ثلثة الاول انه يتبادر المعنى المجازي من اللفظ مع ان وضعه لم يهجر عن المعنى الحقيقي فيحمل اللفظ على المجاز
وهذا القول لا يعرف والثاني عكسه وهو انه يتبادر المعنى الحقيقي ايضا فانه وان كان مرجوحا في النظر الا
ان بملاحظة اصالة الحقيقة يتبادر ويظهر كونه هو المراد فيحمل اللفظ عليه والثالث التوقف والحكم
باجمال اللفظ كما هو المشهور ولا ريب ان النقض انما يتوجه على القول الاول دون الاخيرين لعدم تبادر

المعنى

المعنى المجازي حتى يرد النقض به فنقول ان الجواب على القول الاول انه وفاقا للمحقق القمي ره ان التبادر
هنا ناش من الغلبة لا من جوهر اللفظ بحيث لو قطع النظر عنها لا يتبادر المجاز اصلا ثم ان صاحب الفصول قد
ضعف ما ذكره المحقق القمي من الجواب المذكور بان التبادر في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة وعدل
الى جواب اخر وحاصله ان التبادر الذي هو علامة للوضع هو التبادر الابتدائي الذي يلاحظ السامع في
اللفظ المحصل له الاثار البديعية المقصودة من المجاز والتبادر في المجاز المشهور ليس كذلك لانه من حيث كونه متفرعا
على معنى اخر ملحوظ لا فيه الاثار البديعية كالبلاغة والمبالغة وغيرهما مما يبتني على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو
اجمالا وفي كل من وجه التضعيف والجواب الذي اختاره نظر اما الاول فلانه ان كان المراد بالشهرة هو نفسها
فيرد عليه انه مع وجود الوضع وتحققه في المنقول كيف يتصور الاحتياج الى ملاحظة الشهرة فان العلم بالوضع
بنفسه علة تامة لتبادر المعنى ولا يكون معه لشيء اخر مدخلية لا شرطا ولا شطرا وان كان المراد بالشهرة
هي الاستعمالات الاولية الى النقل التي هي سبب الوضع نظرا الى ان الاستعمال الى المعلوم الذي هو الوضع يستلزم
الاستعمالات العلة التي هي تلك الاستعمالات ففيه اولا ان الملازمة في المقام ممنوعة اذ بعد تحقق علقة
الوضع فاذا اطلق اللفظ فلا ريب ان الذهن لا يلتفت الى سببها بل انما يلتفت اليه وحده فيحصل بسببه
الانتقال الى المعنى المنقول اليه وثانيا على تسليم الملازمة بين الالتفات الى العلقة الوضعية وبين الالتفات
الى سببها فلا ريب ان هذه لا تختص ببعض المنقولات بل جميعها كذلك بل وجميع الاوضاع الابتدائية كذلك
ايضا لما هو محقق في محله من ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول العلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يتبادر منه
ذلك المعنى بل لا بد من استعمالات اللفظ في هذا المعنى ليحصل الاستيناس بينهما عند السامع هذا فيما ذكره
في وجه التضعيف واما الثاني اعني الجواب الذي اختاره وعدل اليه فلا ريب انه راجع الى ما ذكره المحقق القمي ره
الا انه بعبارة اخرى فان مقصوده ره ايضا هذا المعنى اذ لم يعرض استناد التبادر في المجاز المشهور الى مجرد

الشهرة مع قطع النظر عن ملاحظة النكات المجازية بل عرضه ان التبادر ح مستند الى قرينة المجاز وهو
الشهرة بالمجاز بلا ملاحظة العلاقة والاعتبارات البلاغية هذا مع ان دعوى اعتبار النكات في المجاز
في المجاز المش ممنوعة فان الظاهر ان كثرة استعمال الامر في الندب ونحوه لم نجد موردا من موارد استعماله
فيه بملاحظة فيه شيء مما ذكر فافهم ثم ان ههنا اشكال آخر على التبادر بانصراف المطلقات الى افرادها الشايعة
نظير الاشكال بالمجاز المش بيانه انه لا يخفى ان المطلقات المنصرفة الى الافراد الشايعة ليست موضوعة
لها بل باقية على وضعها للطبيعة الكلية ومع ذلك يتبادر منها تلك الافراد والجواب عنه نظير ما تقدم
توضيحه ان في المطلقات التي لها افراد شايعة اقوالا ثلثة الاول ان المطلق ظاهر في ارادة الافراد الشايعة
ويتبادر منه هذه الثاني ان المطلق ظاهر في الطبيعة الا ان انفهام كون الافراد الشايعة مرادة مستند
الى الغلبة يعني ان الغلبة دال عليها وبعبارة اخرى ان انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة من باب دال اخر
ومدلول اخر ومطلوب ح لاجل ان المطلق يستعمل في الطبيعة واريد الخصوصية اعني خصوصية الافراد الشايعة
من الخارج عن اللفظ وهو الغلبة الثالث التوقف يعني ان غلبة ارادة الافراد الشايعة من المطلقات
اوجبت فيها الاجمال واسقطتها عن ظهورها في الطبيعة المفردة لكن لما كانت الافراد الشايعة متيقنة
الدخول في المراد فحمل المطلق عليها لذلك لا لظهوره فيها فاذا عرفت الاقوال فلا يرد الاشكال
المذكور لا بوجه على الاخيرين من الاقوال الثلثة فلكون المطلق ظاهرا في معناه الحقيقي وهي الطبيعة لا في
الافراد الشايعة وانما دل عليها بدال اخر واما على الثالث فلانه لا ظهور حينئذ يوهم التمسك به فضلا عن وروده
في الاول فالجواب نظير ما مر سابقا من المجاز المشهور من ان التبادر ح مستند الى الغلبة لا الى جوهر اللفظ
تنبيه يرد على القول الثاني في المطلقات انه اذا فرض استعمال المطلقات في الطبائع المطلقة
وان خصوصية الافراد الشايعة تفهم من الخارج فهذا ينافي ما نجد من كون كثير من المطلقات منقولا الى
الافراد

الافراد الشايعة بغلبة الاستعمال فيها فان الاستعمالات الحاصلة للنقل لا بد ان يلاحظ فيها خصوصية المعنى المجازي
من اللفظ ويمكن الجواب عنه بان ذلك في المجازات المباينة للمعاني الحقيقية واما ما كانت من قبيل الكلي والفرد فلا
يشترط فيها ذلك بل يمكن حصول النقل بكثرة ارادتها عند اطلاق اللفظ وان لم تكن مرادة من معاني اللفظ ثم
ان ههنا تنبيهات الاول في تحقيق الحال في المجاز المش وفيه مقامات اربعة الاول في تعريفه والثاني
في امكانه والثالث في وقوعه والرابع في ذكر الاقوال فيه والمجاز الاستدلال اما تعريفه فهو انه هو اللفظ المستعمل في
المعنى المجازي الى حد تمنع كثرة الاستعمال فيه من ظهوره في ارادة المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة بما كان له
قبل وصول الاستعمال الى هذا الحد وقد يعبر عنه بالمجاز المساوي باعتبار تساوي احتمال ارادة المعنى المجازي لاحتمال
ارادة المعنى الحقيقي وقد يعبر عنه بالمجاز الراجح اما باعتبار كون ذلك المعنى المجازي راجحا بالنسبة الى سائر المجازات
في الارادة من اللفظ واما باعتبار رجحان ارادته في بادي الراي واما امكانه فقد احاله بعض محتجا بان مع بقاء
العلقة الوضعية كما هو المفروض والامكان ممنوع لا كيف يمكن عدم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فانها علة تامة
لذلك والاكثر على جوازه منهم المحقق القمي ره حيث انه ادعى وقوعه ولا ريب انه اخص من الامكان فيلزمه الامكان
ومنهم صاحب المعالم ره حيث انه ادعى وقوعه في صيغة الامر والاقوى الثاني لعدم الدليل على استحالته
واما ما ذكره المستدل فالجواب عنه انه يمكن تضعيف العلقة الوضعية بسبب كثرة الاستعمالات المجازية فتخرج عن
كونها علة ولا يلزم من ذلك الالتزام بالنقل لانا نعقل الواسطة في الاستعمالات المتكثرة لانها يمكن
ان تصل الى حد توجب هجر المعنى الاول واختفائه عند فهم السامع كما في المنقول ويمكن ايضا ان تصل الى
حد دون ذلك بحيث يحضر عند الذهن بظهور ضعيف لكن السامع يتردد في كونه مرادا وقسم منها
لا يبلغ الى هذين الحدين بل العلقة باقية على حالها من القوة بحيث يحمل السامع اللفظ على المعنى الحقيقي
عند تجرد اللفظ عن القرينة والقسم الثاني هو المجاز المش المتنازع فيه واما وقوعه فنحن لم نطلع على موضع منه

بل كلما وجد بعض الالفاظ التي كثرت استعمالها في المعنى المجازي دار امرها بين القسم الأول وبين القسم الآخر
واما ما ذكره صاحب المعالم في صيغة الأمر فلم نجد له شاهدا فان مقتضى ما ذكره من كونها مجازا مشهورا في الندب
التوقف في الأوامر الواردة في الكتاب والسنة عند تجردها عن القرينة وانت خبير بانه لم يتوقف احد من القائلين
بوضعها للوجوب في التوقف في حمل شيء من الأوامر على الوجوب الا في باب الطهارة عند بعض وكيف كان
فما ذكره من كون الأمر مجازا مشهورا في الندب محكم ممنوع واما في باب الطهارة فله وجه فاذا عرفت الحال في
المقامات الثلاثة فنسوق الكلام الى رابعها فنقول ان الاقوال فيه اربعة الحمل على الحقيقة وهو لابي حنيفة
والحمل على المجاز مطلقا وهو لابي يوسف والتوقف وهو للمشهور والتفصيل بين اقسام المجاز وهو لبعض من لا
والأولى هو قول المشهور والذي حكيت لهم وجوه ملتئمة بين صحيح ومعيب الأول ان الوضع مقتضى لحمل اللفظ
على الحقيقة لا علة له مشروطة في علية من احراز عدم القرينة الصارفة الظاهر هي المانعة اما بالقطع او باصالة عدمها
فلا اقل الاجرى في المقام لان الشك في قرينية الموجود الذي هو الشهرة لا في نفس القرينة وبعبارة اخرى القرينة
موجودة لا يجري فيها الأصل انما الشك في منعها اعني كونها معتمدة عند المتكلم في ارادة خلاف الظاهر والاصل
انه لا يجري في نفي تلك الصفة لا اصل في صفة الحادث وهو من الأصول الغير المعتبرة عند العقلاء الثاني
تسليم سببية علقة الوضع لما ذكر لكنها قد ضعفت لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي على الثالث وهو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه ان العلقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى الحقيقي والخارجة على الظهور اللفظ فيه وحمله
عليه لا انها قد ضعفت الآن بسبب غلبة استعمال اللفظ في المعنى المجازي فسقط اللفظ عن ظهوره في ارادة المعنى
الحقيقي فلا يحمل عليه واما عدم حمله على المعنى المجازي فلان الشهرة لا تكون قرينة معينة في المشكوكات كما ذكر
فكيف تكون قرينة صارفة للفظ عن ارادة المعنى الحقيقي فان الصارفة اقوى من المعينة هذا وفي الأدلة
من الوجوه نظر اما الأول فلان المانع عن مقتضى الوضع ليس خصوص هذا الموجود اعني الشهرة حتى يقال بعدم

جريان الاصل

[illegible] محمد تقي

جريان الأصل فيه ولا في اصل صفته بل المانع له انما هو مطلق القرينة ونوعها وهو مشكوك فيجري فيه الأصل اعني
عدمه الاولى هذا مضافا الى انه مع تسليمه لا ينهض جوابا عن ابي يوسف الحامل للفظ على المجاز الا بضميمة ما ذكر
من عدم كون الشهرة موجبة للصرف فتأمل واما الثاني فلانه لا ينهض جوابا عن ابي يوسف اللهم الا ان يكون المراد به
ما يؤول اليه الوجه الثالث اقول الأولى العدول عن الوجه الثالث ايضا الى وجه اخر وهو انه قد ثبت بعنوان الكلية
انه اذا اكتنف اللفظ بشيء من حال او مقال يصلح ذلك الشيء لكونه قرينة صارفة بمعنى انه لو اتكل المتكلم عليه
لا يلام ولا يعد مقصرا في تفهيم المراد عند العرف فيصير ذلك اللفظ مجملا ولا يبقى له بعد ظهور اصلا لا
في المعنى الحقيقي لتوقفه على نفي احتمال القرينة بالأصل ولا ريب ان العقلاء واهل العرف لا يعتنون باصالة
عدم القرينة حينئذ لعدم حصول الظن ولو نوعا بعدم القرينة في مثل المقام ولا في المعنى المجازي لعدم العلم
باعتماد المتكلم على مثل هذه الأشياء وهي ليست بنفسها في قوة توجب بسببها صرف اللفظ الى المعنى المجازي
فلا بد من التوقف وهذه قاعدة كلية ولا ريب ان المجاز المشهور من افراد تلك القاعدة ومندرج فيها لان
الشهرة المكتنفة باللفظ يصلح لان يكون قرينة صارفة هذا ثم انه قد يدعى كون الحكم المعروف المسبوق
بكونه موضوعا من ذلك الجنس من افراد تلك القاعدة كما في باب الاستصحاب في صحيحة زرارة في قوله عليه السلام
لا تنقض اليقين ابدا بالشك حيث انه مسبوق بقوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه وهكذا في نظائر تلك
الصحيحة وفيه انما المعتبر في القاعدة المذكورة احراز الصلاحية ولا يخفى انها اي الصلاحية فيما ذكر غير معلومة
فتأمل واما قول المفصل المذكور فتفصيله انه قد قسم المجاز المشهور الى خمسة اقسام فقال ان شهرة استعمال
اللفظ في المعنى المجازي على مراتب الأولى ان تكون بحيث لو لوحظت لا تمنع من ظهور اللفظ المجرد عن القرينة
في ارادة المعنى الحقيقي الثانية ان تكون بحيث لو لوحظت تمنع من ذلك وتجعل اللفظ ظاهرا في المعنى المجازي
ظهورا ما وبالظهور في الموضوع له لكن مع قطع النظر عنها اللفظ ظاهر في ارادة الحقيقة الثالثة ان تكون

يجب لو لوحظت توجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي بان ترجح ارادته من اللفظ على ارادة الموضوع له الا
انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له الا انه اذا بلغت بالغلبة حدا اوجبت ذهول المعنى
عن الذهن وهجر اللفظ عن الدلالة عليه وظهوره في المعنى المجازي مطلقا بحيث يحمل اللفظ عليه عرفا
مجردا عن القرينة ويكون انفهام الحقيقة محتاجا اليها الخامسة ان تكون بالغلبة الى حد اوجبت ظهور
اللفظ في المعنى المجازي ايضا مع عدم ذهول الحقيقة الاولية عن الذهن فيكون اللفظ مشتركا لفظا بينهما
ثم قال ان القسم الاول منها لا يصلح لكونه قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وانما يصلح لكونه قرينة
معينة بعد قيام القرينة الصارفة عن عدم ارادة الحقيقة ثم قال اللفظ في المراتب الثلثة الاول باق على
معناه الاصلي ويكون مجازا شايعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم الحقيقة عليه في
الصورة الاولى فيتوقف في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة انتهى وفيما ذكره مواضع للنظر الاول ما ذكره
من كون الشهرة في القسم الاول قرينة للتعيين دون الصرف اذ في اعتبار الشهرة من حيث التعيين دون
الصرف اشكال الا ان احدهما انه اذا ثبت اعتبار قرينة ولو بادنى مرتبة من مراتب الاعتبار فهي حاكمة على اصالة
الحقيقة مطلقا وان دليل اعتبارها اقوى مما دل على اعتبار القرينة المذكورة نظير حكومة الادلة الشرعية
على الاصول العملية فان الدليل وان كان من اضعف الظنون المعتبرة لحاكم على الاصول العملية وان كانت من اقوى
الاصول المعتبرة الثابت اعتبارها بالاجماع ونحوه مثلا فاذا فرض اعتبار الشهرة ولو بادنى مراتب
الاعتبار فلا وجه للانحصار في العمل عليها في مقام التعيين دون الصرف فان فرض عدم ثبوت اعتبارها
فلا وجه للعمل عليها في مقام التعيين ايضا وثانيهما انه لا فرق بين ما نحن فيه وبين المشترك والقول
باعتبارها في مقام مقام التعيين هنا دون ثمه فان جماعة من الاعلام صرحوا بعدم اعتبارها في التعيين
ثمه هذا ويمكن دفعهما اما الاول منهما فانه لا يمنع كون الشهرة في المقام موجبة لظهور اللفظ في المعنى المجازي

مع قطع النظر

مع قطع النظر عن قرينة اخرى فلا تعارضها بنفسها الارادة المعنى الحقيقي فلا تصلح لكونها قرينة صارفة واما اذا قامت
قرينة اخرى على عدم ارادة المعنى الحقيقي ويردد الامر بين كون المراد هو المجاز المشهور من بين سائر المجازات او غيره
فهي ح توجب ظهور اللفظ في ارادة المجاز المشهور وثانيهما على تسليم افادتها الظهور مع قطع النظر عن قرينة اخرى
نقول ان ذلك ظهور ضعيف ولا عبرة بمثله في مقام صرف اللفظ عن حقيقته عند اهل اللسان فان بنائهم
في ذلك على الظهورات اللفظية القاهرة على الظهور الوضعي اما بالنصوصية والظهور واما بالاظهرية والظهور
ولا ريب انها مفقودة بالنسبة الى الوضع في القسم الاول اذ المفروض فيه ان اللفظ مع ملاحظتها اليه يظهر في
ارادة الحقيقة فيكون الظهور الوضعي اقوى واظهر وبالنسبة اليه في القسم الثاني فاو به فيكونان من قبيل
ظاهرين متعارضين ولا ريب في عدم صلاحية كون احد الظاهرين حاكما على الاخر وقرينة عليه هذا بخلاف ما
اذا قامت قرينة اخرى صارفة للفظ عن معناه الحقيقي اذ ليس ح ظهور وضعي يغلب عليها او يعارضها
فتكون هي وحدها سليمة عن المعارض ظاهرة على احتمال ارادة غير المجاز المشهور من اللفظ فوجب حمل اللفظ
عليه ح لذلك واما الاشكال الثاني فندفع اولا بمنع الفرق بين ما نحن فيه وبين المشترك والتزام كون الشهرة
قرينة معينة في كلا المقامين فتامل وثانيها ان قرينة التعيين عند التشابه مجرد غلبة الاستعمال كثيرة
منها ومن تاكد العلاقة بين الحقيقي والمجازي ح فالشرط الثاني منها مفقود في المشترك هذا لكن هذا الجواب
انما يناسب مذهب المش واما على مذاقنا فلا لان المختار عندنا كون سبب التعيين مجرد غلبة الاستعمال وح
فالتحقيق في الجواب ما حققناه في الجواب عن الاشكال الاول من ان الظهور المستند الى الشهرة ليس بحيث يحج
بنفسه على الظهور الوضعي ليكون حاكما عليه وموجبا لحمل اللفظ على مورده بل لا بد من قرينة اخرى صارفة
للفظ عن المعنى الاخر من معنيي المشترك ومع وجود تلك القرينة لا حاجة في التعيين ثمه الى الشهرة لان
اصالة الحقيقة السالمة عن المعارض في موردها اوجب حمل اللفظ عليه فلا تكون الشهرة معينة في المشترك

لا مثل قيام قرينة اخرى ولا يبعد هذا بخلاف ما نحن فيه فانه بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا يكون شيء
غير الشهرة تقتضي حمل اللفظ على مورده فالحمل والتعيين يستند الى الهاجر فافهم ذلك فانه لطيف الثالث من
مواقع النظر ما اختاره من كون اللفظ ظاهرا في المعنى المجازي مع بقاء وضعه في المعنى الاصلي اذ مع بقائه كيف
يمكن ظهوره في المجاز وانما يكون ذلك اذا حصل علقة بين اللفظ وبين المعنى الثاني بواسطة غلبة الاستعمال
ومع حصولها فيظهر من اللفظ المعاني الثلثة سواء لوحظت الغلبة او لم تلاحظ والحاصل انه لا يمكن ظهور المعنى
الثاني من اللفظ الا اذا حصلت علقة بسبب غلبة الاستعمالات ومع حصولها فلا يتوقف الظهور الى ملاحظة
سبب العلقة بل يحصل من مجرد اللفظ سواء لاحظ السبب او قطع النظر عنه ثم على تسليم امكان ذلك فنطالب
بالفرق بينه وبين المنقول من جهة العمل والثمرة بينهما وما قيل في الفرق بينهما من ان استعمال اللفظ في المعنى
الاصلي في هذا القسم لا يتوقف على نصب القرينة بخلاف استعماله فيه في المنقول فانه لا بد منها هنا ففيه ومن
ان القرينة على تقدير نصبها في ارادة المعنى الاصلي في هذا القسم انما تكون دافعة للمانع عن ظهور المعنى
الاصلي لبقاء المقتضي وهو الوضع بخلاف المنقول فانها فيه موجبة للمقتضي ومعرفة له وفيه ان استعمال
اللفظ في هذا القسم في المعنى الثاني انما هو بملاحظة المعنى الاصلي والعلاقة بينه وبين المعنى الثاني بخلاف
استعماله فيه في المنقول مردود بان ذلك انما هو بيان الفرق المعنوي ويجب الى الواقع ولا يترتب عليه ثمرة
عملية كما هو المدعى هذا مضافا الى ما في الفرق الاول فانه بعد فرض ظهور اللفظ بمجرده من القرينة في المعنى
الثاني كيف يحتاج استعمال اللفظ في المعنى الاول بدونها الثالث في مواقع النظر ما اختاره من القسم الخامس
اذ لا ريب انه لا يمكن وصول اللفظ الى حد الحقيقة بالنسبة الى المعنى الثاني بسبب غلبة الاستعمال مع بقاء
وضعه للمعنى الاصلي لان غلبة الاستعمال انما توجب حصول العلقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى الثاني
لاجل تضعيفها العلقة الوضعية الاولية الحاصلة بينه وبين المعنى الاصلي لا حدّ ترتفع تلك العلقة بالمرة

ثم انما

فمع بقائها لا يمكن حصول العلقة الثانية ثم ان ذلك على تسليمه لا يظهر الثمرة العملية بينه وبين القسم الثاني
كما لا يخفى والحاصل ان سبب الاشتراك منحصر في الوضع التبعي وفي التعيين وكيف كان فالحق ما ذهب اليه المشهور
في الثلثة وهي القسم الاول والثاني والرابع الذي هو المنقول ثم انه يظهر الثمرة بين الاقسام الثلثة بالنسبة
الى غير المشافهين في الخطابات الغيبية لان المشافه لا يكون اللفظ مجملا عنده في شيء من الاقسام فانه يجب على
المتكلم نصب القرينة على تعيين المراد اذا كان اللفظ بنفسه لا يفيده ايقاظا قد عرفت انهم اوردوا على كون التبادر علامة
للوضع بالمجاز المشهور ولا يخفى ان ذلك يشكل على مذهب المشهور في المجاز المشهور من التوقف فانهم اذا كانوا متسالمين لتبادر
المعنى المجازي وسبقه من اللفظ الى الذهن فلا وجه للتوقف بل لا بد من حمله على المجاز كما فصله ابو يوسف وان كانوا اما
من حصول ذلك التبادر فلا وجه للنقض اذ لا تبادر بالنسبة الى المعنى المجازي حتى يرد النقض ودفعه ويمكن
توجيهه بوجهين الاول ان نظرهم في النقض انما هو الى التبادر الابتدائي وهو حاصل في المجاز المشهور ونظرهم في التوقف
الى معارضته بحجة الوضع ولا يخفى ان هذا المقدار من التبادر في المجاز المشهور يكفي في النقض لعدم تقييد التبادر الذي
هو علامة الوضع بعدم معارضته لمثله الثاني ان نظرهم في النقض الى حال الغفلة عن الوضع وفي التوقف
الى حال الالتفات اليه فان هذا المقدار ايضا يكفي في النقض لعدم تقييد التبادر بحصوله للملتفت الى الوضع فهم
التنبيه الثاني ان التبادر كما يعمل في تشخيص المعنى المطابقي كذلك يعمل في حدوده ولوازمه بمعنى انه يرجع اليه
في تشخيص ان ذلك المعنى المطابقي الى حد هو من يلزمه هذا اللازم او الى دون ذلك الحد فلا يلزمه وذلك
كما في مسألة الامر ومسألة مفهوم الشرط والغاية فان المشهور والمصنف خلافا لصاحب المعالم ان الامر موضوع
للمعنى البسيط وهو اللزوم لكنهم اختلفوا في ان ذلك اللزوم الى حد يلزمه المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب
او لا فلا يكون للوجوب فادعى القائلون بالوجوب التبادر بتبادر المنع من الترك من الامر فاثبتوا به كون
الامر موضوعا لهذا الحد من اللزوم وكذا انهم بعد اتفاقهم على افادة الجملة الشرطية تعليق الوجود على الوجود

اختلفوا في ان هذا المعنى المطابقي الذي هو على حد الطلب فهل هو على حد العلية فيلزم منه الانتفاء عند الانتفاء ايضا او ليس على
هذا الحد بل يكون لمجرد ربط الوجود على الوجود فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء ثم انه قد يستشكل في ذلك بان
وجوب المقدمة على القول به لازم لوجوب ذيها الذي هو المعنى المطابقي للامر وكذا النهي عن الضد على القول به
مع ان احدا من المثبتين لم يتمسك بالتبادر في واحد من المطلبين على اثبات هذين اللازمين لمعنى الامر فيكشف
ذلك عن عدم اعتبار التبادر في اثبات اللوازم والحدود وقد يجاب عن ذلك تارة بان اعتبار التبادر
في اثبات اللازم انما هو اذا كان اللازم من اللوازم البينة للمعنى المطابقي ووجوب المقدمة او النهي عن الضد
ليس شيء منهما من تلك اللوازم واخرى بان التبادر المعتبر انما هو فيما اذا كان اللازم من لوازمه الوضعية
لا العقلية كما في المقامين المذكورين وفي كل منهما نظر اما الاول فلان المعتبر في اعتبار التبادر انما هو حصوله
من جوهر اللفظ ولم يعتبر فيه احد ازيد من ذلك فح لا فرق بين اللوازم البينة وغيرها التبادر كل منهما
للفظ نعم الذهن اسرع انتقالا بالنسبة الى الاول لكن الاعتبار ليس منوطا بسرعة الانتقال بل منوط بمجرد
نفس الانتقال واما الثاني فلانه ان كان المراد باللوازم الوضعية ظاهرها وهو ان يجعل الواضع الملازمة بين
الموضوع له وبين تلك اللوازم فلا ريب انه لا يعقل ذلك فان الملازمة بين شيئين من الامور الواقعية الناشئة
عن اقتضاء ذاتيهما لا من الامور القابلة للجعل وما ترى من تقسيم بعضهم الملازمة الى العقلي والشرعي فانما هو
من باب المسامحة فان المراد بالملازمة الشرعية انما هو طلب الشارع هذا اللازم عند ذلك الملزوم لا لاجل الملازمة
وايجادها بينهما والحاصل ان الملازمة لا تقبل الجعل مطلقا لا شرعا ولا بالنسبة الى غيره بل هي عقلية محضة
ناشئة عن اقتضاء الملزوم للازم بذاته والعقل اذا ادرك ذلك الاقتضاء يحكم بالملازمة وان كان المراد
ان الواضع جعلها منضمة الى الملزوم بانها عند الوضع فهذا يرجع الى كونها مدلولا تضمنيا لا التزاميا فانه
المعنى المطابقي ح هو المركب منهما هذا والتحقيق في الجواب ان اعمال التبادر كاعمال سائر علائم الوضع انما

ازاكان

اذا كان الاشتباه في المعنى المطابقي اما من حيث ذاته واما من حيث حدوده وكيفياته كما في مسئلة الامر
مسئلة مفهوم الشرط واما اذا كان الاشتباه في نفس الملازمة بعد احراز المعنى المطابقي بذاته وحدوده
فلا يجدي اعمال التبادر بل لا بد من الرجوع الى البراهين العقلية ولا ريب ان مسئلة وجوب المقدمة و(النهي)
عن الضد من المقام الثاني فانهم بعد الفراغ عن اثبات مدلول الامر بذاته وحدوده من انه هو الالزام
الخاص الملزوم للمنع من الترك تمحضوا البحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المعنى وبين وجوب المقدمة
او النهي عن الضد فلذا لم يتمسك احد في هاتين المسئلتين بالتبادر بعد سقطها وستحضر هذا
قد ثبت ان التبادر في مقام الشك في المدلول المطابقي او الالتزامي علامة الوضع مطابقة او التزاما
فان المعنى المتبادر ان يتبادر من اللفظ ابتداء فيكون ذلك التبادر علامة لثبوت الوضع له مطابقة
وكونه تمام الموضوع له وان يتبادر متفرعا على تبادر المعنى الاخر ومتاخرا فيكون التبادر ح علامة لكونه
هذا المعنى مدلولا التزاميا ولثبوت الوضع له التزاما بمعنى انه يكشف عن ان المعنى المطابقي الذي وضع
الواضع اللفظ بازائه لا ينفك عنه ذلك اللازم فيكشف عن الوضع فمن هنا ظهر ضعف ما يظهر من بعض
الاعلام من انكار كون التبادر علامة بالنسبة الى اللازم معللا بان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى
من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة ووجه الضعف ان التبادر كاشف عن تحقق وضع من الواضع اما
للمعنى المتبادر كما اذا كان التبادر ابتدائيا او لمعنى يستلزمه كما اذا كان مترتبا وليس كاشفا محضا
عن احراز الوضع للمعنى المتبادر حتى يحصر التبادر الذي هو علامة الوضع في التبادر الابتدائي نظرا الى انه
لا يمكن اثبات الوضع للمعنى المتبادر بالتبادر المترتب لان هذا المعنى من لوازم الموضوع له كما هو المفروض
ولا ريب ان اللفظ مجاز في خصوص اللازم كما ذكره هذا المنكر ايضا هذا ولعل منشأ غفلة هذا القائل
هو عن الحال بملاحظة عبارات بعض منهم في كاشفية التبادر وهي ان التبادر علامة الحقيقة كما ذكرها

وقد ابقم فان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فيكون ظاهر العبارة ان التبادر علامة لكون
اللفظ مستعملا في المعنى المتبادر على وجه الحقيقة وهذا انما يتصور في المعنى المطابقي واما الالتزامي فلا ريب
ان اللفظ مجاز فيه قطعا فكيف يمكن اثبات كون استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقة فينحصر التبادر الذي
هو العلامة في التبادر الابتدائي الذي يختص حصوله بالمعنى المطابقي لكن التامل التام يقضي على ان هذا
التعبير من باب المسامحة وان الغرض كون التبادر علامة للوضع على النحو الذي عرفناه ووجه هذه المسامحة
ان تبادر اللازم تابع لتبادر الملزوم الذي هو المعنى المطابقي فاذا حصل الانفكاك بين تبادر اللازم فهو يرجع
بالاخرة الى اتحاده مع تبادر الملزوم في الوجود فاما تبادر الملزوم بتا وحده فهو يكشف عن امرين احدهما
ان المعنى المطابقي هذا المعنى بعينه الحد وثانيهما ان هذا المعنى الاخر لذلك المعنى المطابقي فهو يغني عن اعمال تبادر
اللازم وحده والحاصل ان تبادر المعنى المطابقي لمجرده لما كان مغنيا عن تبادر اللازم فلا حاجة الى حمل
فلذا عبر بعضهم بان التبادر علامة الحقيقة فافهم التنبيه الثالث قد يمنع علمنا كون التبادر علامة للوضع
في بعض الموارد بكونه اطلاقيا او باحتمال كونه اطلاقيا فلا بد من ذكر امرين احدهما في بيان معنى التبادر
الاطلاقي وثانيهما في التمييز بينه وبين التبادر الوضعي عند اشتباه الحال اما تقدم الكلام في الامر الاول
فنقول ان للتبادر الاطلاقي اطلاقات اربعة الاول تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه مجازا
او حقيقة عند تجرده عن القرينة من جهة الشهرة فالاول كما في المجاز المشهور على قول ابي يوسف وعلى
ما يظهر من الشيخ محمد تقي قدس كما عرفت سابقا وكما في استعمال اللفظ الموضوع للكلي في فرد منه كما في المطلقات
بالنسبة الى الافراد الشائعة على احد الوجوه في انصرافها اليها على القول بالانصراف والاصح عدم المنع
سابقا من انصرافها اليها وان حملها عليها انما هو من باب الاخذ بالمتيقن لا من باب ظهور اللفظ فيها لان
الاستعمال المجازي المحفوف بالقرينة المتصلة لا يمكن ان يكون سببا لذلك بسماع الاعتراف بعقله

العلقة

العلقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى الاصلي الكلي بل يمنع من جواز استعمال المطلق في الفرد مجازا لما قد
عرفت من منع استعمال المشترك في احد معانيه كذلك من ان الاستعمال المجازي مبني على ملاحظة افادة البيانات
البديعية التي منها حركة ذهن السامع وانتقاله من المعنى الاصلي الى الفرع ولا يخفى انه لا يحصل هنا الا ان
المطلق اذا وقع في حيز الحكم فلا يكون المراد به نفس الطبيعة بما هي قطعا بل لا بد ان يراد تلك الطبيعة
بملاحظة وجودها الخارجي الراجع الى وجود الافراد فيؤول الامر بالاخرة الى ارادة الفرد وهي لما كانت
قابلة لارادتها في ضمن جميع الافراد او في ضمن بعضها الخاص فيكون المراد مجملا فيسقط اللفظ
عن الظهور ويصير مجملا كالمشترك فلا بد من قرينة معينة فاللفظ عند الاطلاق لا ظهور له في الطبيعة
من حيث هي حتى يسرع ذهن السامع اليها ثم ينتقل بواسطة القرينة الى الافراد اقول فيه منع كون الفرد بعد
وقوعه في حيز الطلب موجبا لاجماله مع الاعتراف بوضعه للطبيعة بما هي لامكان طلبها من حيث
هي لكونها مقدورة بتوسط الافراد فعلى هذا التقدير فالافراد لا حاجة الى ملاحظتها في الطلب
بل هي من مقدمات امتثال المكلف فاذا كان هذا الاحتمال قابلا للارادة فاحتمال ملاحظة الخصوصية
في الطبيعة لا يوجب سقوط اللفظ عن ظاهره فيكون ظاهرا في الطبيعة فيحصل الانتقال عند قيام
القرينة على خصوص الفرد نعم يمكن توجيه المنع بان فائدة الاستعمال المجازي انما هي حصول الحركة
والانتقال وهي حاصلة من الاستعمال المجازي انما هي حصول الحركة والانتقال وهي حاصلة من
الاستعمال الى غير هذا الوجه ايضا بان يستعمل اللفظ في الطبيعة واريد الخصوصية من الخارج من باب
دال الى ومدلولين ومطلوب واحد فان القرينة على تعيين المراد لا تدل على التقدير من عند ارادة
الخصوصية فلا حاجة الى الاستعمال المجازي فان قيل ان للاستعمال المجازي فائدة اخرى وهي
ملاحظة العلاقة والمناسبة بين المعنيين له فيكون مانرة بين استعمال العالم وبين استعمال العامي

المبتذل كما ذكرها السيد بحر العلوم في وجه جواز استعمال المشترك في احد معانيه مجازا قلت ان ملاحظة العلاقة
ليست من الفوائد بل هي كلفة زائدة لا بد من ارتكابها في الاستعمال المجازي لبعض الاستعمال هذا مع ان المقصود
بالمجاز هي الفوائد التي ينتقل اليها السامع عند الاستعمال ولا ريب انه لا يطلع على ما ذكر الا بعد فهم المراد من
القرينة بتنبيهه على انه لاحظ العلاقة ولا ريب ان ذلك مما يضحك الثكلى هذا واما الثاني فلان تبادر
المعنى بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه حقيقة عند تجرده عن قرينة المراد منه كما في المشترك الذي كثر
استعماله في احد معانيه على القول بكون الشهرة قرينة معينة فيه وما الحق بها الكناية قد عرفت المنع
عنه سابقا الثاني من اطلاقات الدلالة على تبادر فرد من الموضوع له لغلبة وجوده كما هو احد الوجوه في انصراف
المطلقات الى افرادها الشايعة على القول به الثالث اطلاقه على تبادر فرد من الموضوع له الكلي بالنسبة
الى سائر الافراد كما هو احد الوجوه في المطلقات التي لها فرد شايع الوجود على القول بالانصراف الى الجميع
الدلالة على تبادر فرد من اللفظ الموضوع للكلي لاطلاق اللفظ بمعنى عدم ذكر قيد معه وذلك فيما
اذا كان بعض افراد هذا الكلي متميزا عن غيره من الافراد لعدم ملاحظة قيود غيره بان يكون القيود
المميزة لغيره قيودا وجودية محتاجة الى الملاحظة في التميز بخلاف ذلك البعض لكفاية عدم ملاحظة
قيود غيره في تميزه فيكون الفصل المميز له من الامور العدمية الغير المحتاجة الى الملاحظة هذا اول
ولعل لها اطلاقات اخر غير ما ذكرناه والتحقيق عندي رجوع الاطلاقات جميعها الى عنوان واحد من
الاطلاق الثالث وهو تبادر المعنى من غير جوهر اللفظ ح لا افراد والاقسام المذكورة منها الاول والرابع
في تشخيص التبادر الوضعي وتحقيق الكلام فيه انه اذا دار الامر بينه وبين التبادر الاطلاقي باحد
المعاني الثلاثة المتقدمة فالمرجع في تعيينه الى اصالة عدم القرينة الاولى الصارفة للفظ عن معناه الحقيقي
بمعنى استصحاب عدمها الازلي للشك في تبدله الى الوجود لانه لم يعلم استناد المتكلم الى شيء من ادلته

الكلام

الاستعمال او الوجود او الكمال بالفرض فلم يعلم كونها قرينة صارفة للفظ عن ظهوره بحسب الوضع وانما لم نقل
بالرجوع الى اصالة عدم قرينية هذه الامور الموجودة المكتنفة باللفظ لكون ذلك تعيينا للحادث بالاصل
ولا ريب في عدم جريانه فيه لمعارضته بمثله كما يقال الاصل عدم كون هذه الشهرة مثلا قرينة كذلك يقال الاصل
عدم كونها غير قرينة نعم يمكن الاستدلال ح الى قاعدة اخرى وهي انه اذا ابتلي الاصل بمثله في الملزوم يرجع اليه
بالنسبة الى لوازمه فينفى به الاحتمال الذي يلزم من الحوادث اكثر مما يلزم الاحتمال الآخر فيقال الاصل عدم
الحوادث الزائدة المشكوكة اللازمة لهذا الاحتمال على تقدير ثبوته فيتعين به الاحتمال الآخر الذي هو اقل حوادثا
من الاحتمال المذكور ولا ريب ان الامور المذكورة على تقدير كونها قرائن يلزم بها من الحوادث اكثر مما يلزم بها
على تقدير عدم كونها قرائن اذ على التقدير الاول يلزم بها الملاحظة والاعتماد عليها ولا كذلك على التقدير
الآخر وهذه الملاحظة وذلك الاعتماد مشكوكان عدمهما فيثبت به عدم كونها قرائن وان المتكلم استند
الى جوهر اللفظ وهذا الاصل ايضا يرجع الى استصحاب العدم الازلي كما لا يخفى ثم ان هذا الاصل اعني اصالة عدم
القرينة فيما نحن فيه وان كان معتبرا في نفسه الا انه ليس في الاعتبار بمثابة اصالة عدم القرينة في المقام
الثاني اعني مقام الشك في المراد بعد احراز الحقيقة كما يشهد له مراجعة طريقة العقلاء وانه في تشخيص التبادر
الوضعي بالاصل المذكور بعيد عن كونه علامة قطعية للوضع فانه انما يكون كذلك اذا احرز كونه ناشئا عن جوهر
اللفظ بطريق القطع الا انه لما كان محرزا بالظن المعتبر فيكون اعتباره بمنزلة العلم مع احراز كونه ناشئا
بالقطع فلا ينافي ذلك ما مر منا من عدم حجية الظن في اللغات عند اشتباه الوضع اذ المراد منه حجية
مطلق الظن المطلق هذا واما اذا دار الامر بينه وبين التبادر الاطلاقي بالمعنى الاخير وهو المعنى الرابع
فلا مجرى للاصل المذكور فيه بوجه فانه على تقدير كون التبادر اطلاقيا بهذا المعنى لا يلزم حادث
ليتمسك في نفيه بالاصل لما قد عرفت من ان فصله عدمي فيكفي في تعيينه عدم ملاحظة خصوصية زائدة

فيكون لعدم الرمواقعا للأصل ولذا قال اهل المعقول المهيات البسيطة تعريفها انما هو بذاتها لا بملاحظة امر آخر
لكونها الى الملاحظة مستلزمة للتركيب وهو خلاف الفرض من كونها بسائط نعم يمكن التمييز بالرجوع الى صحة السلب وعدمها
بالنسبة الى الفرد الآخر الذي لابد في تمييزه من ملاحظة خصوصيته وذاته فان صح السلب بالنسبة الى ذلك الفرد
فيتعين كون التبادر وضعيا والا فيتعين كونه اطلاقيا وتشخيص التبادر بصحة السلب وعدمها انما هو على سبيل
القطع لكونهما من العلائم القطعية هذا بخلاف تشخيصه بالاصل كما عرفت ومن الطرق الغالبية العقلية الى
معرفة الحقيقة والمجاز صحة السلب وعدمها فالثاني علامة الأول والأول للثاني وقد عبر عنهما العضدي بصحة
النفي وعدمها وقال الأولى زيادة قيد في نفس الأمر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان واورد عليه
المحقق القمي بان القيد غير محتاج اليه لأن المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والأصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه ان كون المراد صحة سلب المعاني حقيقة لا يغني عن القيد بل لابد من اخذه في الكلام ليدل على المراد واما
قوله والأصل في الاستعمال الحقيقة فان اراد به تشخيص القضايا السلبية الخارجية كقولهم للبليد ليس بحمار
او انه ليس بانسان وامثالهما بان يكون المراد ان الظاهر من تلك القضايا السالبة السلب بحسب الواقع وبحسب
الحقيقة لا المسامحة لأن السلب حقيقة في ذلك والأصل في الاستعمال الحقيقة ففيه ان ذلك لا يرتبط بما
نحن فيه بوجه لان الكلام في دلالة قول العلماء ان صحة السلب علامة المجاز على ان المراد بالسلب هو السلب بعنوان
الحقيقة والواقع واين هذا من القضايا السالبة وان كان المراد تشخيص وتعيين المراد من قولهم ذلك واثبات
ظهوره في السلب الحقيقي نظرا الى ان افادة السلب ظاهرة في السلب بعنوان الحقيقة لان معناه الحقيقي والاصل
استعماله في كلامهم فيه فيكون قولهم صحة السلب ظاهرا في السلب بعنوان الحقيقة والواقع فهو متجه ثم ان العضدي
انما تعرض لصحة السلب التي علامة المجاز وسكت عن علامة الحقيقة واورد عليها بلزوم الدور واورده
المير سيد شريف في حاشيته عليه طرده الدور في علامة الحقيقة ايضا بان المراد بصحة السلب وعدمها ليس

بمطلق

سلب المعنى عن المعنى ولا صحة سلب المعاني المجازية ولا الاعم بل المراد صحة سلب المعنى الحقيقي ولما كان سلب البعض
وعدمه لا يكفيان في تعيين الحقيقة والمجاز فالمراد صحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا ريب انه يتوقف على
ان المورد ليس منها وكذا عدم صحة سلب الجميع عن المورد يتوقف على ان المورد منها فيلزم الدور في علامة الحقيقة
مصرحا وفي علامة المجاز مضمرا بواسطتين والظاهر ان الوجه في عد السيد الدور مصرحا في علامة الحقيقة ومضمرا
بواسطتين في علامة المجاز معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازا موقوفة على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
عنه ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة ان ذلك المعنى ليس منها اذ الاحتمال ان يكون سلب المعاني الاخر الحقيقية
عنه من باب سلب بعض المعاني الحقيقية المشترك عن بعض ومعرفة هذا موقوفة على عدم صحة سلب المعاني الأخر
على العلم بكونه مجازا فلزم الدور بواسطتين هذا في علامة المجاز واما في علامة الحقيقة فبيانه ان معرفة المعنى
المبحوث عنه والعلم بكونه حقيقة موقوفة على عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه ومعرفة ذلك موقوفة
على معرفة كونه حقيقة اذ لولاها لما علم ان عدم صحة السلب بعنوان الحقيقة فلا يثبت بها الحقيقة هذا ولكنه
لا يخفى ما فيه وتوضيح الاشكال فيه يحصل برسم مقدمة وهي ان الدور في الاصل مصدر دار يدور
اذا سار وسند ... وفي الاصطلاح يطلق على معنيان احدهما كون وجود الشيء مستلزما
لعدمه وهذا الاطلاق شائع عند الفقهاء وثانيهما كون الشيء موقوفا على ما يتوقف على ذلك الشيء وهذا
الاطلاق شائع عند الاصوليين وقد يطلق عند الاصوليين على لازم هذا المعنى من توقف الشيء على نفسه
او تقدمه على نفسه اذا عرفت هذا فنقول الحاكم او العضدي بالدور ليس المعنى الاصلي ولا الاصطلاحي
عند الفقهاء قطعا بل هو اما خصوص الاطلاق الثاني وهو مصطلح الاصوليين او لازمه فعلى الاول
قولهم بان الدور مصرح في علامة الحقيقة لعدم الواسطة فيه اصلا لا يخلو عن نظر فان توقف معرفة صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية على معرفة كون مورد الاستعمال مجازا بلا واسطة المفروض توقف معرفة كونه مجازا

على معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني لانه علامة له اي لكونه معنى مجازيا فتوقف علم صحة سلب بعض المعاني
على معرفة المجاز التي تتوقف على معرفة عدم صحة السلب بلا واسطة لكنه يرد الاشكال في الالتزام بكون علامة
المجاز دورا بواسطتين اذ على هذا التقدير ينحصر الواسطة في واحدة لان المتوقف على ما يتوقف هو عليه انما هو
معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه وهذه وان كانت متوقفة على معرفة ان ذلك
المعنى ليس من المعاني الحقيقية لكن معرفة ان هذا المعنى منها لا تتوقف على معرفة كونه معنى مجازيا بل الامر
بالعكس اي معرفة كونه معنى مجازيا او معرفة انه ليس من المعاني الحقيقية مفهومان متغايران لكن المفهوم
ومتحدان بحسب المصداق بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر فيكون كل منهما مستلزما للآخر لا متوقفا عليه بحسب
لو فرض امكان انفكاكهما بحسب المصداق فانهم لا يلزم دور اصلا وانما الزم ذلك لاجل ان توقف معرفة صحة
سلب جميع المعاني على معرفة عدم كون المعنى المبحوث عنه منها يعني توقفه على معرفة كونه مجازا العلم امكان
الانفكاك بينهما لكونهما متساويين في الصدق فاذا صدق الاول صدق الثاني فالحاصل ان معرفة صحة
سلب جميع المعاني الحقيقية متحدة مصداقا مع معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازيا لا متوقفة عليها حتى يلزم
واسطة اخرى غير توقفها على معرفة انه ليس من المعاني الحقيقية فينحصر الواسطة في واحدة وهي توقفها على
معرفة انه ليس من المعاني الحقيقية وتوجب تلك الواسطة لاجل اتحادهما معا مما يتوقف على معرفة صحة
سلب المعاني الحقيقية توقف معرفة صحة سلب المعاني التي هي متوقف عليها المعرفة كون المعنى مجازا
على معرفة كونه معنى مجازيا مع توقفها على صحة سلب المعاني ولولا التغاير لكانت الواسطة مع ما يتوقف
على معرفة صحة سلب المعاني بحسب المفهوم لكان الدور مصرحا لعدم الواسطة حينئذ بوجه وانما الوجه
ذلك التغاير ثبوت الواسطة بالاعتبار وبالدقة العقلية كما فهم ذلك فانه دقيق واما على الثاني
اي على ان يكون المراد بالدور الدور الذي هو منعكس الاشكال فانه يتجه تجويز عد الدور في علامة المجاز مضمرا ايضا

لكن

لكن لا يمكن نفي الواسطة في الدور في علامة الحقيقة ليكون الدور مصرحا اذ لو فان كان دور مصرح بالمعنى الاول
فهو مضمر بالمعنى الثاني بواسطة فان تقدم شيء او توقفه على نفسه انما هو لاجل توقف ما يتوقف عليه ذلك الشيء
فيكون ذلك المتوقف عليه واسطة واما اثبات واسطتين في الدور الوارد على علامة المجاز على هذا التقدير
فلانه لما ثبت توقفه ما يتوقف عليه معرفة المجاز على معرفته بواسطة فيكون تلك الواسطة وذلك المتوقف
عليه معرفة المجاز كلاهما واسطتين في تقدم معرفة المجاز او توقفه على نفسه فلمن تقدم معرفة المجاز على
معرفة نفسه بعد ملاحظة توقفها على معرفة صحة سلب جميع المعاني ثم ملاحظة توقف معرفتها على معرفة
الواسطة المتصادقة للمعرفة كون المعنى المبحوث عنه معنى مجازيا فيثبت الواسطتان فان قلت لعل الخلاف
في الدور المضمر والمصرح على انه لو لم يبلغ الواسطة الى اثنتين فيسمى الدور مصرحا وان كان له واسطة
واحدة وان الدور المضمر هو الذي بلغ الواسطة فيه الى اثنتين او ازيد فحينئذ يندفع الاشكال قلنا ان ذلك
ممنوع اما اولا فبان الاصطلاحات وان كان يتسامح فيها لكن لا يجوز التسامح فيها الى حد لم يلاحظ المناسبة
فيها اصلا بل لابد فيها من ملاحظة ادنى مناسبة لا محالة لكونها من اقسام النقل نعم لا يعتبر فيها ملاحظة
المناسبة بحيث يلاحظ في المجازات ولا ريب ان اطلاق الدور المصرح على ما ثبت التوقف فيه بواسطة
لا مناسبة فيه اصلا فان معنى التصريح في الاصل النطق بالامر المجمل الخلاف وانا وصف الدور
المصرح كناية من ان التوقف فيه عند العقل ظاهر بحيث لا حاجة الى ملاحظة وسط فكانه صرح
واما ثانيا فبانه مناف لما ذكره في حاشيته على الحاشية التي كتبها هو على العضدي من ان التي الواقع
الثانية في الدور الوارد على صحة السلب ساقطة فيكون الدور مضمرا بواسطة واحدة فقال ذلك
ملا ميرزاجان في حاشيته على حاشية المير سيد شريف ولا ريب انه ينادي بنفي هذا الاحتمال و
ان الدور المضمر هو ما ثبت التوقف فيه بواسطة في الجملة ولو بواسطة واحدة وكيف كان فالحق ان الدور

[illegible]

في علاقة المجاز بمعناه الأول المصطلح عليه اعني توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء مضمرا بواسطة او واحدة لما
تقدم في بيان الأشكال على الاحتمال الأول من انه لا يتوقف معرفة ان المعنى المبحوث عنه ليس من المعاني
الحقيقية على العلم بكونه مجازا بل يلازمه معه كما عرفت فيصير الواسطة في توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
عن المعنى المذكور على معرفة انه ليس منها اذ لو فرض سقوط تلك الواسطة يصير الدور مصرحا او بلا واسطة
كما ذكره ملا ميرزاجان فيما كتبه على حاشية المير سيد شريف ثم انه لا بأس بذكر عبارة ملا ميرزا هنا لتشبثها
ببعض ما مر من الأشكال والسياق منه فنقول انه قال بعد نقل تقرير الدور عن السيد المذكور ما هذه
عبارته ثم اقول لا يخفى ان الدور في علامة المجاز مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احدى الواسطتين
صار مصرحا فما ذكره قدس سره من الدور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين في
هذا الدور المضمر فهو به عنه ما ذكره في حاشية على الحاشية حيث قال هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا واما اذا قيل لا توقف هناك بل الأول يستلزم الثاني
اذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا بد ان يعلم كونه معنى مجازيا فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة
اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا اقول لا يخفى بعد المسالة في
تسمية الدور المصرح مضمرا بواسطة واحدة ان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ كلما
امكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا كذلك يمكن
منع توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند السند بعينه انتهى كلامه
اقول يمكن توجيه كلام السيد الشريف في الذي اشار بان الدور مضمر في علامة المجاز بواسطتين باشتمال
اليه ملا ميرزاجان بقوله ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين وتوضيحه انه يحمل كلامه على الدور المصطلح بمعنى

توقف

توقف صحة السلب على معرفة المجاز التي هي يتوقف عليها فيوجه كلامه بان مراده من قوله يكون الدور مضمرا
بواسطتين انه مضمر بسبب تحقق واسطتين احديهما الدور المصرح وهي معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
والأخرى الدور المضمر هي معرفة ان المعنى المبحوث عنه ليس شيئا منها فعلى هذا لا يرد عليه بطلان الحقيقة
فان الواسطة فيهما واحدة هي معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني عن المعنى المبحوث عنه وليست هي متوقفة
على واسطة اخرى غير توقفها على معرفة انه المعنى الحقيقي حتى يثبت واسطتان ولا يرد عليه ايضا ان معرفة
ان المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية ملازم لمعرفة كونه مجازا لا متوقفة عليه فان ورودهما عليه
على معرفة تقدير كون المراد بالواسطتين الواسطتين المعتبرتين بان يكون البناء على صلة الاضمار اذ على هذه التقدير
يلزم اعتبار واسطة اخرى غير معرفة صحة سلب جميع المعاني وغير معرفة ان المعنى ليس منها وهي معرفة
كونه معنى مجازيا لتحقق واسطتان مضمرتان واما على هذا التوجيه فالواسطة الأخرى ساقطة فلا يرد شيء
من الايرادات السابقة عليه فان مبناها على كون المراد بالواسطتين الواسطتين المعتبرتين غير معرفة
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية التي هي الواسطة في الدور المصرح هذا لكن هذا التوجيه لا يناسب قوله في
حاشية الحاشية هذا اذا سلم الخ كما ذكره ملا ميرزاجان فانه بناء على انه اذا اسقطت المقدمة الأخيرة
فالدور مضمر بواسطة واحدة ومقتضى التوجيه كونه مضمرا بواسطتين على هذا التقدير ثم انه يرد على ما ذكره
السيد في حاشية الحاشية وهو قوله هذا اذا سلم الى قوله واما اذا قيل لا توقف هناك بل الأول يستلزم
الثاني الخ ان ذلك يقتضي ان لا يكون دورا اصلا فانه كما يمكن ان يقال انه لا يتوقف معرفة كون المعنى
ليس شيئا من المعاني الحقيقية على معرفة كونه مجازيا بل والاستلزام غير التوقف كذلك يمكن ان يقال
انه لا يتوقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المعنى المبحوث عنه ليس منها بل التلازم
لزوم والاستلزام غير التوقف وهذا هو ما اشار اليه ملا ميرزاجان بقوله والسند السند بعينه ثم على

فرض تسليم توقف صحة سلب جميع المعاني على معرفة ان المعنى ليس منها نقول انه لما كان معرفة انه ليس شيء منها ملازما
لمعرفة كونه مجازا او موقوف صحة سلب جميع المعاني عليه بصيرورته يتوقف على معرفة المجاز فيصير الدور مصرحا فلا معنى
لتسميته مضمرا اللهم الا ان يمنع ذلك بان التوقف على ملازم الشيء لا يستلزم التوقف على ذلك الشيء فيمنع توقف
صحة السلب على معرفة المجازية لكن لا يخفى ان هذا الجواب بعيد المحذور الاول وهو منع الدور اذ لا ريب ان لزومه
لاجل رجوع معرفة المجاز بالاخرة الى المعرفة نفسها وبعبارة اخرى انه لاجل توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني
على معرفة ما يتوقف على معرفة صحة السلب فاذا قيل ان معرفة صحة سلب جميع المعاني يتوقف على معرفة لازم
ما يتوقف معرفته على صحة السلب لا على نفس ما يتوقف على صحة السلب والاستلزام غير التوقف فلا يكون صحة
السلب موقوفة على ما يتوقف عليها فلا يلزم الدور اصلا لكن الانصاف انه وان لم يلزم الدور المصطلح لكنه
لا يخلو عن محذور لاشتماله على محذور بطلان الدور وهو تقدم زمان معرفة المعلول ذو العلة على زمان معرفة علته فانه
اذا توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المعنى ليس شيئا منها فلا يحصل العلم بصحة سلب
جميع المعاني الا بعد العلم بان معرفة ان المعنى ليس منها والمفروض ان المعلول الذي هو معرفة كونه مجازا ملازم لمعرفة
ان المعنى ليس منها فيكون معرفته ملازما لمعرفته فلا ينفك عنها بحسب الزمان فيكون معرفته مقدمة على معرفة
العلة بحسب الزمان وهو محال كالدور هذا في علامة المجاز وقد ظهر بما ذكرنا ان ما في كلام المحقق القمي من اختصاص
ان الدور مضمر في علامة المجاز بل التعين واما الدور في علامة الحقيقة فاختيار المحقق القمي كونه مضمرا كما في
علامة المجاز معللا بان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني للانسان
عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن
البليد كالحاطي الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد
وقد اورد عليه الشيخ محمد تقي قده بوجهين الاول ان المطلوب في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض

اوالمراد

او المراد في الموضوع على ما سيأتي تفصيله وهو حاصل العدم صحة السلب في الجملة فلا يعتبر فيه عدم صحة
سلب كل واحد من المعاني الحقيقية الثاني ان الحكم بعدم صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية للانسان
عن البليد في بعض معنى الحكم بعدم معنى حقيقي له يجوز سلبه عنه فان كلا من معانيه الحقيقية اذا لم يصح
سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه والا يلزم اجتماع النقيضين في المعنى المفروض اذ وجود
معنى يصح سلبه عنه ينافي ويناقض عدم صحة سلب كل واحد من المعاني عنه فهذان مفهومان متغايران
متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علم بالآخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم
به ملتفتا الى العنوان الآخر فاذا سقطت الواسطة الاخيرة فيكون الدور مصرحا هذا ويمكن الجواب
عن الوجهين انتصارا للمحقق القمي قده اما عن الاول فاولا بالحل بيانه ان صحة السلب وعدمها قد
يعملان في اثبات الحقيقة الخاصة والمجازية المطلقة بعد احراز حقيقة اللفظ في المعنى المفروض او مجازيته
فيه في الجملة والمقصود من اعمال عدم صحة السلب في اثبات اتحاد المعنى الحقيقي للفظ فانه اذا علم وضع
لفظ العين للذهب وشك في كونه موضوعا للفضة ايضا فبعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للفظ
العين عن الذهب يثبت انحصار المعنى الحقيقي في الذهب اذ لو كان له معنى حقيقي غيره لجاز سلبه عنه
لجواز سلب بعض معاني المشترك عن بعض هذا بخلاف ما لو حكم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية
فانه لا يثبت الاتحاد لاحتمال معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المورد فلا بد من كون عدم صحة السلب
سالبة كلية ليرتفع بها الموجبة التي هي وجود بعض المعاني الحقيقية الذي يصح سلبه عن المورد فيثبت
الاتحاد وكذا المقصود من صحة السلب في اثبات ان استعمال اللفظ في المورد مجازا دائما ولا ريب ان
هذا لا يثبت بالموجبة الجزئية لاحتمال ان يكون اللفظ مشتركا بين المورد وبين المعنى المسلوب فيكون سلبه
عنه من باب سلب احد معاني المشترك عن بعض فيكون مجازية استعمال اللفظ في المورد في بعض الاحيان

وهو فيما اذا استعمل فيه باعتبار العلاقة بينه وبين المعنى الاخر المسلوب بناء على مذهب المشترط جواز هذا الاستعمال
وقد تعملان في اثبات اصل الوضع او المجاز مع اتحاد الموضوع له ودوام المجازية وقصر واحد منهما فح لابد فيه كما عرفت
السابقة من كون علامة الوضع سالبة كلية وكون علامة المجاز موجبة كلية كما مر واما كان الجزئية يكفي في اثبات اصل
الوضع او المجاز في بعض الاحيان الا انها لا تكفي في اثبات الاتحاد والدوام كما عرفت والمفروض ان الغرض اثباتهما
معها اي الجامع اصل الوضع والمجازية في الجملة وقد تعملان في اثبات مجرد الوضع او المجازية في الجملة فح يكفي
القضية الجزئية كما اشار اليه المحقق القمي قده بقوله نعم لو قلنا الخ فاذا عرفت ذلك فنقول ان مراد المحقق القمي
هو احدى الصورتين الاوليين على سبيل منع الخلو وانه قده لم يعتن بالاخيرة لعدم فائدة فيها مهمة ولذا
قال بعد قوله نعم لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وقد عرفت انه لا يثبت شيء من الصورتين الاوليين الا بجعل
القضية كلية هذا بحسب الحل واما ثانيا فبالنقض بعلامة المجاز فانهم لم يكتفوا فيها بالموجبة الجزئية مع انه
لو كان الغرض من اعمالها اثبات المجازية في الجملة كانت الجزئية كافية فكما يقول الشيخ المذكور في
الجواب عن علامة المجاز فليقل به هنا وكيف كان فلا فرق بين علامة المجاز وعلامة الحقيقة من تلك الجهة
اعني جهة لزوم اعتبار الكلية في القضية وعدمه فلذا طالبهم المحقق القمي بالفرق بين العلامتين واما ما ذكره
الشيخ محمد تقي قده في الفرق بينهما بان المطلوب في ارادة الحقيقة استكشاف الموضوع له او كونه مندرجا
فيما وضع له وفي امارة المجاز عدم كونه كذلك وظاهر صدق الاول مع تحقق الوضع او الاندراج في الجملة
لصدق الموجبة واما الثاني فلا يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج فضعيف لان قوله وفي امارة المجاز
عدم كونه كذلك عبارة اخرى عن اثبات المجازية الدائمية المعبر عنها بالمطلقة لانه لا ريب انه لا يشترط في
استكشاف المجازية في الجملة استكشاف عدم الوضع اصلا بل يكفي فيها استكشاف عدمه في الجملة
وبالنسبة الى بعض الاحوال هو هذا المعنى على امارة الحقيقة اعني اثبات الوضع بها في الجملة في غير محله لوجود الفرق

بها

بينهما بان عدم اعتبار كلية القضية في علامة الحقيقة لاجل عدم الاحتياج اليه لكفاية الجزئية في اثبات
الوضع للمورد وهذا بخلاف علامة المجاز اذا كان المراد منها استكشاف دوام المجازية فانه لا بد فيها من
اعتبار الكلية واما الجواب عن الوجه الثاني فبان الاستلزام لا يمنع من التوقف في مقام الاستدلال
لامكان ان يتوقف العلم باحد المتلازمين على العلم بالاخر هذا اولا ثم ان ذلك مسلم فيما اذا لم يكن
العلم بالمتلازمين معلولا لدليل نسبته الى كل واحد منهما على حد سواء بان لم يكن حصول العلم بكل منهما
من ذلك الدليل في مرتبة واحدة بان يكون الدليل دالا على احدهما اولا ثم ينتقل الى الاخر بملاحظة التلازم
بينهما واما فيما اذا كانا في مرتبة واحدة فلا يعقل توقف العلم باحدهما على العلم بالاخر اذ مع قيام الدليل
المفروض كونه علة للعلم بكل واحد منهما في مرتبة واحدة فلو فرض تاخر العلم باحدهما عن العلم بالاخر
يلزم انفكاك العلة عن المعلول ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا القبيل فانه لو قام امارة على انه ليس للفظ
معنى اخر غير المعنى المبحوث عنه فيحصل العلم من تلك الامارة بذلك وبعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
عنه دفعة واحدة من غير ترتب وانتقال من الاول الى الثاني فلو كان الثاني متوقفا على الاول لكان معرفته
حاصلة بسبب معرفة الاول على سبيل الانتقال والترتب اللهم الا ان يقال ان هناك شدة الملازمة بينهما
ووضوح لزوم الثاني للاول والذي ذكر من حصول العلم على سبيل الترتب والانتقال فهو في اللوازم
الغير البينة لا البينة وفيه ان الانتقال اليهما معا على نحو توقف معرفة الثاني على معرفة الاول فان
المعارف التوقف على عدم حصول الثاني بدون الاول ولا ريب انه لو لم يقم امارة على الاول لما حصل
الثاني ولا عكس فيثبت التوقف فتامل ويمكن ان ينتصر للمحقق القمي قده ايضا بان غرضه جعل صحة السلب
وعدمها علامتين لاستكشاف المعنى المستعمل فيه اللفظ في الاستعمال الجزئي الشخصي بمعنى انه اذا
استعمل اللفظ في معنى علمنا بارادته من اللفظ بالقرائن الخارجية وشككنا في ان استعمال اللفظ

[illegible]

فهذا المعنى فى ذلك الاستعمال الشخصى على وجه الحقيقة او على وجه المجاز ثم لا يمكن معرفة هذا المعنى باعتبار
هذا الاستعمال الخاص الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية عنه او بعدم صحة سلبها جميعا ولا يكفى صحة
سلب البعض او عدم صحته اذ الاول لا يثبت كونه مجازا لاحتمال كونه من باب سلب بعض معانى المشترك
عن بعض بان يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه اللفظ بوضع اخر فيكون استعماله فيه باعتبار
هذا الوضع حقيقة والثانى لا يثبت كونه حقيقة لاحتمال كون الاستعمال بملاحظة العلاقة بين هذا المعنى
وبين المعنى الاخر بان يكون اللفظ مشتركا بينهما فيستعمل اللفظ فى هذا المعنى لا بملاحظة الوضع بل بملاحظة
العلاقة بينه وبين المعنى الاخر فاذن ثبت الاحتياج الى جعل القضية كلية وقد عرفت توقفها على امر
اخرى فى صحة السلب وعدمها فيكون الدور مستقرا فى كليتهما كما عرفت والذى ذكره الشيخ محمد تقى ره
مبنى على فرض استعمال اللفظ فى هذا المعنى بان يكون الغرض استكشاف حال المعنى فى مطلق الاستعمال
لا فى الاستعمال الخاص كما اعترف به قده هذا او نقول لا يخفى ما فى هذا التوجيه من البعد لما عرفت من رجوعه
الى جعل صحة السلب وعدمها علامة مبنى لصفة استعمال اللفظ من الحقيقة والمجازية ولا ريب ان
غرض القوم منها استكشاف حال المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه ثم يتجه ما ذكره الشيخ المذكور ره
من الاحتياج الى جعل القضية مهملة جزئية فى علامة المجاز دون علامة الحقيقة فانه لا يعلم كون المعنى
غير الموضوع له الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية عنه فان سلب البعض يجامع الاشتراك فلابد
على نفى الوضع بخلاف معرفة كونه موضوعا له اذ يكفى فيها عدم صحة سلب بعض المعانى الحقيقية كما لا يخفى
هذا كله فى تقريب الدور واما دفعه فالمذكور فى خصوص علامة المجاز منهم وجوه بين صحيح وسقيم فمنها
ما عن العضدى وهو ان يجعل القضية جزئية ويكتفى بصحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المورد اذ
بها يثبت المجازية فى الجملة ثم بضميمة اصالة عدم الاشتراك يثبت المجازية من غير حاجة الى صحة سلب

جميع المعانى

جميع المعانى الحقيقية حتى يلزم الدور وبعبارة اخرى يكتفى بسلب ما علم من المعانى الحقيقية عن المورد فيثبت المجازية
باصالة عدم الاشتراك والى هذا اشار المحقق القمى ره بقوله ويمكن ان يقال يلزم فى نفى المعانى الحقيقية العلم
بكون المستعمل فيه مجازا الخ ومنها ما ذكره المحقق القمى قده من اول الوجهين اللذين اختارهما ان سلب كل
واحد من المعانى الحقيقية علامة المجاز بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فى الجملة فان كان المسلوب
الحقيقى واحدا فى نفس الامر فيكون المعنى المبحوث عنه مجازا مطلقا والا فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه
لا مطلقا هذا اقول الظاهر رجوع هذا الى الوجه الذى ذكره العضدى فان المسلوب فى كل منهما ما هو بعض
ما علم من المعانى الحقيقية لكونها معانى حقيقية ولم يعلم انحصار الحقيقة فى المعنى المسلوب فيثبت بصحة السلب
المجازية فى الجملة فى كل واحد منهما ويتوقف معرفة كون المجاز مجازا مطلقا او فى بعض الاحيان الى شىء اخر كاصالة عدم الاشتراك الخ
لعدم حصولها من صحة السلب فانها لا تعين كون المعنى المسلوب هو الحقيقة خاصة يعنى انحصار الحقيقة
فيه كما اعترف به المحقق القمى قده ايضا بقوله فان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر فيكون المعنى المبحوث
عنه مجازا مطلقا على هذا ما اعرف وجها لايراده قده على العضدى بقوله وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه
علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما الخ لان مرادهم ان كان كونه علامة لمعرفة المجازية والحقيقية
فى الجملة فى الظاهر فلا ريب ان ما ذكره العضدى لا ينافى ذلك بوجه فان ذكر الاحتياج الى اصالة عدم الاشتراك
فى مقام معرفة المجازية المطلقة او الحقيقية الخاصة وهى اى اصالة عدم الاشتراك جزء السبب فى هذا المقام
لا المقام الاول اعنى مقام معرفة الحقيقية والمجازية فى الجملة وان كان مرادهم كونه علامة الحقيقة الخاصة
والمجازية المطلقة فيرد عليه قده ما اورده على العضدى من ايراد المنافات اذ الوجه الذى اختاره ايضا
لا يقتضى معرفة المجازية المطلقة او الحقيقية الخاصة بمجرد صحة السلب وعدمها كما اعترف به ايضا فلابد
له من الالتجاء الى الاصل المذكور فى اثبات هذا المقام فيكون العلامة جزء السبب لا السبب التام فمن يمكن

ان يفرق بينهما بحمل الأول على موارد الحمل المتعارف وحمل الثاني على موارد الحمل الذاتي الا ان هذا الفرق
غير مجد في دفع السؤال عن المحقق المذكور قده لعدم كفاية صحة السلب وعدمها في صرف المجازية المطلقة
او الحقيقة الخاصة في القسم الثاني بطريق اجلى ومنها ما ذكره العضدي ايضا من ان صحة السلب علامة لتعيين
المراد بعد تشخيص الحقيقة والمجاز ثم قال ان ذلك لا يتم في علامة الحقيقة فيما ذكره في القرائن بما فيه من
المناقشات واجاب عنها الشيخ محمد تقي قده بما يرجع حاصله الى حمل كلام العضدي ذلك على موارد الحمل
المتعارف بان علم المعنى الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ واريد منه فرد وشك في كونه فردا من الحقيقة
او من المجاز فبصحة السلب تميز حال هذا الفرد لكن الحق ان هذا الحمل يأباه ظاهر كلام العضدي فانه قال
يكونها علامة فيما اذا علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المراد والظاهر من قوله ولم يعلم المراد انه لم يعلم اصلا لا انه علم
وشك في صنفه من كونه فردا من الحقيقة او من المجاز فما تاقشه المحقق في بحله هذا وفي كل من هذه الوجوه
تامل بل منع لعدم افادة شيء منها الدفع الدور بل الذي افاده انما هو حل الدور صريحا اما الاول
فلان الجاهل اذا لم يعرف الاندراج وعدمه كيف يعرف صحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم عن المعنى
المبحوث عنه فان معرفة صحة السلب وعدمها موقوفة على العلم بخصوصية المعنى المسلوب بحيث لا يشمل
المعنى المبحوث عنه او بعمومه بحيث يشمله فالشك في الاندراج وعدمه يرجع الى الشك في المعنى المسلوب
من حيث العموم والخصوص وهكذا الكلام في الوجه الثاني وكذا في الوجه الثالث على ان يكون المراد هو
ما استظهره الشيخ محمد تقي قده واما على ما استظهره المحقق قده فانا لا نتعقل كون صحة السلب علامة لارادة
المجاز مضافا الى المناقشات التي ذكرها المحقق قده نعم يمكن توجيهه بحمله على ما اذا علم عدم ارادة المجاز
بقرينة خارجية كما اذا اخبر احد بان العمر طلع فنحتمل في ذلك الذي قام عنده ذلك الخبر وجدان القمر طلع
بعد فيعلم بذلك ان المحال المراد القمر المجازي وهو المحبوب فانه يصح ح ان القمر لم يطلع لكنه مجرد تصوير

لا يحصل له ولا فائدة فان العلم بارادة المجاز حصل من الفحص لا بصحة السلب بل العلم بصحة السلب متاخر عن العلم
بعدم ارادة الحقيقة هذا ثم ان اجود الوجوه في دفع الدور ما ذكره السيد عميد الدين في المنية من ان صحة السلب
وعدمها عند العالم بالوضع علامتان للجاهل به وهما راجعتان الى تنصيص اهل اللسان مثل تنصيص الواضع
فان اللغة قد يثبت بتنصيص الواضع او بتنصيص اهل اللسان مطابقة كما اذا صرحوا بان اللفظ الفلاني
موضوع للمعنى الفلاني او ليس موضوعا له وقد يثبت بتنصيصهما ما الالتزام بان صرحوا بنفي المعنى عن المعنى
المبحوث عنه او بعدم صحة نفيه عنه فالاول تنصيص منهما على مجازية اللفظ في المعنى المبحوث عنه والثاني
على حقيقته فيه فيكون الفرق بينهما وبين قول النقلة للغة ان النقلة كالنقلة ينقلون تنصيص الواضع مطابقة
او تضمنا او التزاما وهاتان تنصيص من اهل اللسان ولا يحتاج تنويعهما الى النقل بل يحصلان للجاهل بالرجوع
الى العارفين باللسان وكيف كان فبذلك الوجه يدفع اشكال الدور في جميع موارد صحة السلب وعدمها
من موارد الحمل الذاتي او المتعارف ولا حاجة الى تكلف جعل القضية جزئية اذ بجعلها ايضا يدفع الاشكال
على هذا الوجه فان الجاهل بعد ما رأى انهم يصرحون بان البليد ليس من المعاني الحقيقية للحمار يوجب يحصل
له العلم بكون البليد مجازا للحمار بل لا يلزم العلم بالكلية للمجاز اذ بدونها لا يعلم كون المعنى المبحوث عنه
مجازا وفي علامة الحقيقة ايضا اذا اراد اثبات الحقيقة الخاصة والاكتفاء بالجزئية وقد يجاب عن الدور
بوجوه اخر منها ما قرره دام عمره من ان يقال ان صحة السلب وعدمها علامتان للجاهل بوضع اللفظ للمعنى
المبحوث عنه العالم بوضعه لمعنى آخر بمعنى انه يعلم بوضعه لمعنى معلوم عنده لكنه لما كان غافلا عن دخول
المعنى المبحوث عنه واندراجه في ذلك المعنى المعلوم وعدمه كما في موارد الحمل المتعارف او كان غافلا عن
اتحاده له وتغايره كما يتصور ذلك في موارد الحمل الذاتي فلذلك يشك اولا واسباب في كون المعنى
المبحوث عنه موضوعا له او لا فيرفع كما في الشك في النتيجة في الشكل الاول للغفلة عن المقدمات اما بعد

ملاحظة والتفاته الى صفة منهما يحصل له العلم بالنتيجة وهو كون المعنى المبحوث عنه موضوعا له او داخلا
فيه او عدمهما مثلا اذا علم بكون الابن حقيقة في الابن المتخلق من الماء الذي هو الابن بلا واسطة ويرى
استعماله ايضا في ابن الابن فان لا يشك في ان ابن الابن ايضا ابن حقيقة او لا فمن جهة عدم التفاته الى كون
معنى الابن حقيقة هو المتخلق من الماء خاصة او الاعم منه فاذا التفت الى ذلك فيحصل له مقدمتان فيحصل
منهما صورة قياس يستنتج منها النتيجة فصورة القياس في علامة المجاز ان الابن حقيقة في المتخلق خاصة
بحيث يصح سلبه عن ابن الابن وكلما صح سلبه عن ابن الابن فهو ليس مندرجا فيه فينتج ان ابن الابن خارج
عن الابن وصورته في علامة الحقيقة ان الابن حقيقة في الاعم لا يصح سلبه عن ابن الابن وكلما لا يصح سلبه
عن ابن الابن فهو داخل ومندرج فيه فينتج ان ابن الابن مندرج في الابن وكيف كان فهذا واضح في
موارد الحمل المتعارف واما في موارد الحمل الذاتي ففي علامة المجاز فيما يتصور قياس بانتقال مثلا الاسد
موضوع للحيوان المفترس يصح سلبه عن الرجل الشجاع وكلما صح سلبه عن الرجل الشجاع فهو غيره فينتج ان
الرجل الشجاع غير الاسد واما علامة الحقيقة فلم نعقل له صورة اصلا وكيف كان فالحق اختصاص الثمرة
المذكور بموارد الحمل المتعارف اذ الوجه ثبت فيها في الاندراج وعدمه لا غير واما في موارد الحمل الذاتي فلا لا
الوجه به اذا كان الشك في المعنى المبحوث عنه سببا عن الغفلة في المعنى المعلوم كما في موارد الحمل المتعارف
واما في موارد الحمل الذاتي فلا يعقل ان يكون شكه سببا عن الغفلة لما ذكر لعدم الارتباط بينهما
بوجه فان اذا شك في كون الغضنفر معنى حقيقيا للفظ بالعنوان المستقل لا بعنوان كونه فردا من معنا
فلا يعقل ان يكون منشأ الشك الغفلة عن وضعه للذهب هذا ومنها ما اشير اليه من وجه دفع الدور بما اورد
الشيخ محمد تقي مما يرجع حاصله الى ما هو خير بالقياس في الشكل الاول والتفرقة بين الموقوف
والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل ولعله راجع الى ما قررنا فلا نطيل الكلام بذكره ثم انه قد اورد على

اول

كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة بوجهين احدهما ما ذكره الشيخ محمد تقي قده وحاصله ان المحكوم بعدم صحة
سلبه في قولنا لا بد ان يكون معنى اللفظ ضرورة ان صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها في امكان المراد باللفظ
الواقع في الموضوع وهو الذهب مثلا هو عين ما في المحكوم بعدم سلبه فيلزم اتحاد الموضوع والمحمول فهو ما فلم يبق
ثم حمل حتى يبطل عدم صحته بنفسه ضرورة عدم صحة حمل الشيء على نفسه فلا يجوز الحكم بعدم صحة السلب
لانه في معنى اثبات الحمل وقد عرفت انتفاءه وان كان المراد باللفظ في الموضوع غير المعنى المحكوم بعدم صحة
سلبه عنه فلا يثبت به الوضع لذلك الموضوع فان ثبوت المعنى لا يقتضي ثبوت المعنى الآخر متحد معه في الوجود
الا ترى ان الانسان متحد مع الضاحك في الوجود لتساويهما في الصدق ولا يصح سلبه عنه ايضا ومع ذلك
استعمال لفظ الانسان في الضاحك مجاز قطعا وهكذا الكلام في العامين المطلق كما سيجيء توضيحه ايضا
في الوجه الثاني من الايراد فيجري فلا يجوز كون عدم صحة السلب علامة لعدم جريانها فيما اتحد الوضع وهو
صورة اتحاد الموضوع والمحمول وعدم افادته لها فيما تجري كما في المتساويين والعامين المطلق الثاني ما ذكره
التفتازاني في شرح الشرح وهو ان علامة الشيء لا بد ان يكون من خواصه وعدم صحة السلب ليس كذلك لوجوده
في بعض الموارد الذي نعلم بعدم صحة ثبوت الوضع للموضوع كما في المتساويين كالانسان والضاحك و
الناطق وكما في الكلي والفرد كالانسان وزيد وعمرو وبكر وهكذا الحيوان والانسان فانه لا يجوز سلب
احد المتساويين من الآخر وكذا سلب الكلي عن فرده مع ان الوضع الثابت للكلي منفي في الفرد قطعا فاستعمال
اللفظ الموضوع للكلي مجاز فيه بلا شبهة وكذا استعمال اللفظ الموضوع لاحد المتساويين في الآخر لعدم
الوضع مجاز فيثبت ان عدم صحة السلب اعم من الوضع فلا يكون دليلا عليه وعلامة له ولاجل هذين الايرادين
اقتصر بعض بذكر صحة السلب وجعلها علامة واحدة دون عدم صحة السلب كالعضدي ولعله وافقه
بعض آخر ايضا هذا والجواب عن الاول فاولا بالحل وبيانه انه فيما اذا اتحد الموضوع والمحمول من جميع الجهات واما

ان امتناع الحمل

اذا اختلفا من وجه فلا وان كانا راجعين في الواقع الى عنوان واحد حاكيين عنه ولا ريب ان المعنى فيه
اعني معنى اللفظ والمراد باللفظ الواقع في الموضوع وان كانا راجعين الى حقيقة واحدة في نفس الامر الا انهما مفهومان
متغايران يحكي كل منهما عما يحكي عنه الآخر وهو الحقيقة والوحدانية ومتغايران منها بتأويل كل منهما بالمعنى
او بالمسمى او بالمفهوم من اللفظ عند اهل اللسان فيكون حاصل التأويل انه ليس ان لا يكون معنى العين معنى الذهب
او مسماه مسماه او ما له المفهوم منه المفهوم منه ولا ريب ان معنى العين باضافته الى العين غير معنى الذهب
باضافته اليه وكذلك المسمى والمفهوم عرفا فانه باضافته الى كل واحد منهما متغاير له مفهوما باعتبار اضافته
الى الآخر نعم الممتنع هو ان يراد من العين معنى الذهب بعينه ومن الذهب كذلك فان حاصل الحمل ح يصير ان الذهب
ذهب ونحن لا نقول بارادة معنى العين بعنوان كونه الذهب ولا بارادة معنى الذهب بعنوان كونه الذهب
بل نقول بارادتهما منهما بعنوان المسمى او المعنى او المفهوم كما عرفت فح فلا ريب في تغايرهما فيصح الحمل بهذا الاعتبار
واما قوله ان كانا متغايرين فلا يثبت الوضع لهذا الموضوع لهو بالملازم فانه مسلم فيما اذا كان التغاير بينهما
في الحقيقة والهوية بان يكون كل من الموضوع والمحمول حاكيا عن حقيقة غير ما يحكي عنها الآخر كما في المتباينين
او العامين المطلقين واما فيما اذا كان التغاير بالاعتبار وبملاحظة التصور الذهني مع اتحادهما في الحقيقة كما
نحن فيه فلا يعقل ثبوت حكم لاحدهما بدون ثبوته للآخر اذ المفروض كونهما حاكيين عن امر واحد وحقيقة
واحدة فاذا ثبت الوضع لاحدهما فهو في الحقيقة ثابت لهذه الحقيقة الواحدة التي هي متحدة مع الآخر ايضا في الواقع
ومغايرة له بالاعتبار الذهني الموهوم وبعبارة اخرى المفروض ان المراد باحدهما عين المراد بالآخر فثبوت
الوضع لاحدهما عين ثبوته للآخر والا فالتغاير امر اعتباري الجأنا اليه لتصحيح الحمل وان شئت التوضيح لما حققنا
قلنا انبئك بذكر مقدمة ليرتفع بها الاجمال ويتضح الحال وهي ان كل قضية حملية لا بد فيها من مغايرة بين
الموضوع والمحمول لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه ومن اتحاد ما بينهما لئلا يلزم حمل الشيء على المباين له اذ الحمل

معناه

معناه الحكم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول فمع عدم الاتحاد من وجه كيف يجوز الحكم باتحادهما ثم ان الاتحاد والتغاير
المعتبرين في القضية لا يجوز كونهما من جهة واحدة للزوم التناقض فلا بد من الاختلاف في جهتيهما وظرفيهما و
لا ريب ايضا ان ظرف الاتحاد اما الوجود ذهنا او خارجا واما نفس الامر فان الاتحاد النفس الامري غير الاتحاد
الوجودي فانه لم يؤخذ فيه الوجود شرطا او شطرا اصلا واما ظرف التغاير المعتبر فهو منحصر في الوجود الذهني او
نفس الامر واما التغاير في الوجود الخارجي فلما كان يلزمه التغاير في الذهن ونفس الامر فهو خارج عن التغاير
المعتبر فيها المحتمل فيه لاستلزامه التباين بين الموضوع والمحمول في جميع الجهات المانع عن الحمل فلذا لا يجتمع مع
الاتحاد في الذهن او نفس الامر فعلى هذا فينحصر الاقسام الصحيحة من الاقسام المتصورة في القضية الحملية
منحصرة في ثلثة الاول اختلاف الموضوع والمحمول في نفس الامر المعبر عنه بالحقيقة والهوية وفي الوجود الذهني
المعبر عنه بالمفهوم مع اتحادهما في الوجود الخارجي المعبر عنه بالمصداق وذلك في القضايا الخارجية كقولنا
النار حارة والشمس مضيئة والقمر منير والكوكب طالع والسقمونيا مسهل والسم مهلك والفاكهة الفلانية
حامضة او حلوة او مرة وغير ذلك من القضايا التي لا اتحاد بين الموضوع والمحمول فيها في نفس الامر والحقيقة
ولا في الذهن وانما الاتحاد بينهما في الخارج فقط ضرورة عدم لزوم تلك المحمولات من الحرارة والاضاءة والا نارة
والطلوع والاسهال والاهلاك والحموضة لموضوعاتها في الذهن وعدم اتحادها معها في الحقيقة والهوية
ثاني كل واحد منها حقيقة مغايرة لحقيقة موضوعه الثاني اختلافهما في الوجود الذهني فقط مع اتحادهما
في نفس الامر والخارج ايضا لعدم الانفكاك بين الاتحاد النفس الامري والخارجي كما عرفت وذلك في
القضايا الواقعية كما في قولنا الاربعة ضعف الاثنين والانسان حيوان ناطق او بشر والحمار ناهق
والاسد حيوان مفترس وغير ذلك من التعاريف اللفظية المقصود منها شرح الاسم اي بيان مسمى الموضوع
في القضية فان الموضوع والمحمول فيها متحدان في الخارج ونفس الامر واختلافهما انما هو في المفهوم وفي الذهن

بان يراد من كل منهما المسمى بهذا اللفظ لا بمعنى هذا اللفظ او بالمفهوم منه فلا خلاف في الاضافة والحمل
الذهني الثالث اختلافهما في نفس الامر والخارج كليهما مع اتحادهما في الذهن وذلك في القضايا الذهنية
كقولنا الانسان نوع او كلي والحيوان جنس او كلي وامثالهما مما كان المحمول فيها من الامور التي لا وجود لها الا
في الذهن فاذا عرفت هذا فاعلم ان القضية الحملية اذا كانت من القسم الاول او الثالث فثبوت وصف او حكم
لواحد من مفهومي الموضوع والمحمول لا يقتضي ثبوته للمفهوم الآخر لاختلاف كل من المفهومين بحسب نفس الامر
وكون كل منهما حاكيا عن الحقيقة وسراية الحكم عن الحقيقة التي يحكي عنها الآخر فعدم اقتضاء ثبوت الوضع للمحمول في
قضية على عدم صحة السلب ثبوته للموضوع فيما اذا كانا من قبيل المتساويين او العام من المطلق لذلك
لاختلاف الحقيقة فيهما وانحصار الاتحاد في الذهن والخارج كما في المتساويين وفي الخارج فقط كما في العام من
المطلق واما اذا كانت القضية من القسم الثاني فلا يعقل الانفكاك بين ثبوت حكم او وصف لاحدهما
وبين ثبوتهما للآخر لكون كل منهما عين الآخر بحسب الحقيقة وكونهما مفهومين مختلفين انما هو باعتبار وملاحظة
الامر الخارج عن الحقيقة وانتزاعهما من الاعتبار الخارجي لتصحيح الحمل ولا ريب ان ثبوت الحكم لاحد ليس بعنوان
هذا العنوان المنتزع بل بعنوان حقيقته وهويته والمفروض اتحاد حقيقتهما فثبوت حكم او وصف لاحدهما عين ثبوته
للآخر لذلك وقد عرفت ان الذهب عين كون عدم صحة السلب علامة للوضع فيه هو هذا القسم الثاني فاذا
وضع العين للذهب اعني الجسم الخارجي المخصوص المقابل لمعنى الفضة فبعد العلم بعدم صحة سلبه اياه الى المسمى بالعين
لتصحيح الحمل من الذهب اياه وبالنسبة الى مسماه بسبب اتحاد حقيقتهما فيكون المسمى بالذهب عين المسمى بالعين
فثبت ان العين موضوع لما وضع له الذهب هذا جواب بالحل والتحقيق واما ثانيا فبالنقض بجميع التعاريف
اللفظية فانه لو كان المراد بالموضوع فيها غير ما اريد من المحمول فلا يكون هذا شرحا للاسم اذ المقصود منها
ذلك كما اشرنا اليه فان شرح الاسم عبارة عن بيان المسمى ولا ريب انه لا يجوز بيان شيء بشيء مباين ومغاير
نعم

له فمقتضى ذلك عدم ثبوت المسمى بهذا الحمل في تلك القضايا ولو كان المراد بالموضوع عين ما اريد من المحمول
فمنع ذلك من الحمل لكونه لا يجيب هذا المورد عن الاشكال هنا فليجب بما نحن فيه لاتحاد الموردين في
الاشكال واما الجواب عن الوجه الثاني المحكي عن النقاد الذي فبان ان كان مراده بعدم صحة سلب الكلي عن الفرد
وعدمها بالنسبة الى الفرد بخصوصيته وملاحظة فرديته فنمنع الصغرى اعني عدم صحة السلب لجواز السلب
ح قطعا وان كان مراده عدم صحة السلب عنه مع قطع النظر عن خصوصيته وتجريده عن ملاحظة الفردية فالصغرى
مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اعني عدم كون عدم صحة السلب ح علامة الحقيقة اذ لا ريب ان الفرد اذا عري
عن الخصوصية فهو عين حقيقة الكلي والمفروض كونه حقيقة فيكون الفرد بهذا الاعتبار حقيقة بلا شبهة واما
ما ذكره من عدم صحة سلب الشيء عن مساويه ففيه انا نمنع الصغرى لجواز السلب قطعا فان الضاحك غير
الانسان بلا شبهة والاتحاد في الوجود الخارجي لا يمنع من السلب فانه بالنظر الى نفس الامر هذا ولقد اجاب
الشيخ محمد تقي قده عن الوجهين بما يوجب ذكره الطول المخل فان شئت راجع الكتاب قده لم يذكر الوجه الثاني
من الايراد بل ذكر الوجه الاول فاجاب عنه بما يرجع الى الجواب عنه وعن الثاني ومن الطرق العقلية
العلمية الاطراد وعدمه الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز وموردهما ما اذا استعمل لفظ في مورد
باعتبار كون ذلك المورد فردا من كلي مع العلم بحاله ووضع اللفظ لهذا المورد وانه لولا ملاحظة كونه فردا من
ذلك لما جاز استعمال اللفظ فيه اصلا لكن حصل الشك في ان ذلك المعنى الكلي الذي هو ملاك جواز استعمال
اللفظ في هذا المورد هل هو معنى حقيقي للفظ فيكون المورد من افراد المعنى الحقيقي او انه معنى مجازي له
كمعنى المورد واسطة في جواز استعمال اللفظ في المورد اما من باب اطلاق الكلي على الفرد واما من باب
الاستعمال في خصوص الفرد على القول بجوازه كما هو الشأن فيكون المورد من افراد المعنى المجازي فطريق
اعمال الاطراد بعد التفحص عن احوال الافراد الاخر المشاركة لهذا المورد في ذلك المعنى العام الذي هو ملاك

جواز استعمال اللفظ فيه فان علم جواز استعمال اللفظ فيها ايضا بالاعتبار المذكور بحيث لا يختص الاستعمال فيها الا باعتبار
ببعضها دون بعض بل انما وجد ذلك الكلي بجواز استعمال اللفظ باعتباره فذلك هو معنى الاطراد فيكون هذا
دليلا على وضع اللفظ لذلك المعنى العام وكون المورد من افراد الحقيقة والا بان علم باختصاص جواز الاستعمال باعتبار
المذكور ببعضها او بخصوص المورد المذكور فقط فذلك هو معنى عدم الاطراد فيكون دليلا على مجازية اللفظ في المعنى
العام وكون المورد من افراد المجازي ومثل السيد عميد الدين للاول بلفظ العالم لجواز استعماله في كل من تلبس بالعلم
والعضدي للثاني باسئل القرية لعدم جواز اسئل البستان وفي كل من المثالين نظر اما الاول فلان المراد من
من اطراد العالم استعماله في كل من تلبس بالعلم اما ان يكون استكشاف حال معناه الهيئي واما ان يكون استكشاف
حال معناه المادي فعلى الاول فلا ريب انه ليس بمخصوص هيئة العالم كما هو الظاهر حتى يراد بذلك استكشاف المعنى
الذي وضعت له تلك الهيئة العارضة بذلك المادة المخصوصة بل الموضوع في المشتقات هي الهيئة الكلية العارضة
على الجزئيات الاضافية العارضة للمواد الخاصة كالعالم والضارب والقائل والقاتل وغير ذلك من الجزئيات
الاضافية وتلك الهيئة هي وزن الفاعل فان اريد بكون اطراد العالم في مصاديقه علامة لكون الهيئة الكلية موضوعة
للمطلق من تلبس بالمبدأ فيرد ان العالم بجميع جزئياته مورد واحد من موارد تلك الهيئة وجواز استعمال الهيئة في تلك
المادة المخصوصة ولو في جميع جزئياتها الحقيقية من تلك المادة لا يثبت الاطراد حتى يكون دليلا على وضعها المطلق
من تلبس بالمبدأ بل لابد في ثبوته من احراز جواز استعمالها في المعنى المفروض في سائر جزئياتها الاضافية ايضا بان
علم بكون القائل والقاتل والناصر وغير ذلك من الجزئيات الاضافية مستعملة فيمن تلبس بمبادئها حتى يثبت
اطراد استعمال تلك الهيئة الكلية في المعنى المذكور في جميع مواردها ومصاديقها فعلى هذا كان ينبغي ان يمثل
لذلك بوزن الفاعل لا بالعالم ويقال ان استعمالها في المعنى المذكور مطرد في جميع مواردها ومصاديقها من
الجزئيات الاضافية نعم لو كان مذهبه اختيار الشيخ محمد تقي رحمه من ان الموضوع في المشتقات كل واحد من الجزئيات

الاضافية والموضوع له فيهما ان تلبس بمبدأ خاص من مباديها المخصوصة لكان التمثيل بهما الا ان الظاهر انه رد الشيخ
المذكور فانه خيار المذهب وموافقة السيد المذكور واما على الثاني فلان الذي ينبغي التمثيل به انما هو لفظ العلم لا العالم
لان مادة العلم الموجودة في ضمن العالم مورد واحد من موارد استعمال لفظ العلم فلا يكفي ثبوت الاطراد في مورد
خاص منه بالنسبة الى مصاديق ذلك المورد فان تلك المادة في ضمن تلك الهيئة الخاصة اي هيئة العالم جزئي
من جزئياته الاضافية لمادة العلم المطلقة فكان ينبغي ان يمثل بلفظ العلم ويدعى ثبوت الاطراد فيه باعتبار
استعماله في مطلق الاعتقاد الجازم الاعم من الاعتقاد المتعلق بالمسائل الفقهية او الاصولية ومن اعتقاد
غيرها في ضمن كل واحد من الهيئات ومجردا ايضا وبالنسبة الى كل واحد من المعلومات سواء كانت من المسائل
الفقهية او الاصولية او العربية او غيرها مع ان هذا التوجيه ايضا خارج عن مورد الاطراد على التحقيق
لما قد عرفت من انه فيما اذا علمنا بعدم وضع اللفظ لخصوص مورد من الموارد وانما شككنا في وضعه للمعنى
العام وعدمه ولا ريب ان الشك في كون لفظ العلم موضوعا لمطلق الاعتقاد الجازم او الاعتقاد الجازم بمسائل
صناعة خاصة يرجع الى ان الموضوع هو الكلي او الفرد الخاص منه فيكون شكا في وضع اللفظ للمورد الخاص وعدمه
ومن هنا ظهر خروج مطلق المواد عن محل الاطراد وعدمه لان الشك في وضعها من هذا القبيل واختصاصها
بما اذا كان اللفظ موضوعا بالوضع العام كما في جميع المشتقات من الافعال واسماء الفاعل والمفعول والصفات
المشبهة او كان وضعه قريبا من الوضع العام ومشبها به كما في المجازات كيف كان فمورده الاوضاع
النوعية لا الشخصية اقول لا يخفى ما في تعيينه دائرة مورد الاطراد وعدمه فيما ذكره لانا لم نجد منهم من
تعرض بما قد صرح به بل كل من راجعنا كلامه هنا وانما فسر الاطراد باستعمال اللفظ في المعنى المفروض
انما وجد هذا المعنى بحيث لا يختص استعماله فيه بحال دون حال او مورد دون مورد ولا ريب ان الاطراد
بهذا المعنى لا يختص بالهيئات بل يجري في المواد ايضا بل يجري في المعاني الجزئية ايضا كما هو ظاهر كلام الشيخ

محمد تقي قدس سره بل صرح في بيان معنى الاطراد وهو اعني كلامه الذي يدل عليه صريحا قوله قدس سره وبعض الاجلة
على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كلها من غير اختصاص له ببعضها هذا مضافا الى ان الدليل الذي ذكره لثبوت
لكون الاطراد دليلا على الوضع جار في جميع الموارد وتصوير الاطراد في المعنى الجزئي بانا نرى لفظا استعمل في
معنى جزئي في مورد نشك في ان هذا اللفظ علم لهذا المعنى الجزئي او مستعمل فيه مجازا باعتبار وجود صفة
فيه حال الاستعمال لكونه هي علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي للفظ فاذا رأينا استعماله فيه ايضا مع فقد تلك
الصفة فيكون ذلك هو معنى الاطراد فيكون دليلا على وضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الجزئي من دون مدخلية
لشيء من الاوصاف والاحوال مثلا اذا رأينا استعمال لفظ الاسد في شخص شجاع فشككنا في انه استعمل فيه
مجازا باعتبار الشجاعة او انه علم له وموضوع له بوضع آخر ثم اذا رأينا استعماله فيه بعد زوال الشجاعة منه
فثبت الاطراد فيه فيكون دليلا على كونه علما له نعم لخلف القائلين بكون الاطراد دليلا في انه دليل مطلقا او في
بعض الموارد وهذا لا دخل له بالاختلاف في معنى الاطراد هذا كله مضافا الى ان ما فسره من صور الاطراد
لا يشمل المبهمات كما لا يخفى لكون المصاديق فيها معاني حقيقية وكيف كان فالاولى بل المتعين احدى العبارات
المعروفة من الاعلام لاتحاد مفادها منها ما ذكره الشيخ محمد تقي قدس سره من ان الاطراد يعني الاطراد اطراد استعمال اللفظ
في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر وصورة دون اخرى وبعض الاجلة على مصاديقها
ذلك المعنى اذا كان كلها من غير اختصاص له ببعضها انتهى ملخصا ما ذكرنا وخصوصا ضعف اخراجه دائم عدم التمثيل
بلفظ العلم ايضا عن محل الاطراد هذا كله في المثال الاول للعضدي واما المثال الثاني الذي ذكره العضدي في
النظر فيه بعد استظهار مراده انه في مثل اسأل القرية الاول بعد اعتبار السؤال في الاسناد على حقيقتها
وثبوت التجوز في الاسناد الثاني الاسناد والقرية على حقيقتها والتجوز في السؤال باستعماله الرف
حال الترجيح بين التشخيص والقرية لعلاقة مشابهة العجز بين السائل والمسؤول كما انه في نوع القرية فاذا عرفت

محمد يقول لكون وضعها عاما وكون الموضوع له خصوصا [illegible]

ذلك

ذلك فاعلم ان الوجه الاول مقطوع بعدم كونه مراد العلامة صلاحيته لعدم جواز اسأل البستان ولو كان المراد
اثبات عدم اطراد القرينة في الاول لوجب ذكر لفظ القرية في مورد النقض بان يقال ان القرية مجاز في الاول لعدم اطراده
في مثل اضرب القرية او باعث القرية او اشتر القرية ونحوها مما كان لفظ القرية فيه مذكورا واما الثاني فالظاهر عدم
جواز عنده فالظاهر هو الوجه الاخر فنقول انه لا يخفى انه ما ابين المجاز في الاسناد وقرب منه في الاستبعاد عند
من لا يرى جوازه في الاسناد وهذا القول لا يخفى ان في هذا الاشكال من الوهن والركاكة لانا لم نعقل انه كيف يصح
عنده او قربا منه مع ان المعنى الذي ذكره لعدم التجوز فيه معنى تام مستقل لا يرتبط بالمجاز في الاسناد في شيء
لانه لا ريب في صحة ارادة المعنى المذكور من السؤال ومع ارادتها لا يكون النسبة ثابتة للغير ما هي له هذا ثم انه بعد
ما عرفت معنى الاطراد وعدمه وموردهما فاعلم ان الاقوال في كونهما علامتين وعدمه ثلثة الاول انهما علامتان
الثاني عدم كون شيء منهما علامة الثالث التفصيل ثم ان المفصلين بين قولين احدهما كون الاطراد دليلا على
الحقيقة وعدم كون عدمه دليلا على المجاز ومن هؤلاء السيد عميد الدين فلذا اقتصر بذكر المثال للاطراد
بلفظ العالم ومنهم العلامة في ظاهر كتبه ومنهم الغزالي على ما حكي عنهم وثانيهما عكس ذلك وهذه الجماعة من
العامة والخاصة منهم الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي وظاهر العلامة في [illegible] على
ما نسب اليهم ولذا اقتصر العضدي بذكر مثال عدم الاطراد حجة القول الاول من التفصيل اما على كون الاطراد
دليلا على الوضع فهو ما [illegible] في حجة القول المختار واما على عدم كون عدمه دليلا على المجاز فلوجوده في بعض
الموارد مع القطع بكون المورد معنى حقيقيا كما في لفظ الرحمن لعدم جواز استعماله في غيره تعالى مع كون غيره
ايضا معنى حقيقيا وكما في لفظي الفاضل والسخي لعدم جواز استعمالهما فيه تعالى مع ان استعمالهما فيه ثم حقيقة
وكما في القارورة لعدم جواز استعمالها في غير الزجاج مع كونه حقيقة في الغير وكذا لفظ الدابة لعدم
جواز استعمالها في غير ذات القوائم مع كونه حقيقة فيه ايضا فاذن لا يختص عدم الاطراد بالمجاز فلا يكون دليلا

احوال السيد المسند المدرك قده

عليه حجة القول الثاني منها ما علم عدم كون الاطراد دليلا على الوضع لحصوله في بعض المجازات كما في استعمال المجازات الكليات في الافراد مع كون الافراد معاني مجازية كما في استعمال الاسد في الشجاع واما على كون عدمه دليلا على المجاز فهو ما يأتي في القول المختار حجة القول الثاني على ما نسبه الى السيد الكاظمي الشارح للوافية انما هو انتفاء كل من العلامتين بما عرفت والمختار من الاقوال هو الاول وفاقا لجمع من الاعلام المتاخرين ومن المتقدمين على الظاهر وايضا الاقوى انهما علامتان علميتان لا ظنيتان لنا على كون الاطراد علامة قطعية للوضع ان ملاك جواز الاستعمال اما الوضع او العلاقة ولا ريب انه مع تحقق الوضع هو علة تامة لجواز الاستعمال اينما وجد واما العلاقة فلما لم يكن لها انضباط بل يختلف باعتبار اختلاف الموارد حيث ان المعتبر منها هي العلاقة التي لا يستنكرها العرف استعمال اللفظ في المورد لاجلها ولا ريب ان جواز هذه العلاقة يتوقف على الرجوع الى اهل اللسان في خصوص كل مورد من الموارد لعدم كفاية مطلق العلاقة الموجودة في المقام فلا تصلح لكونها ملاكا لاطراد الاستعمال في كل مورد فينحصر علة الاطراد في الوضع ثم لو لم يحصل العلم بسبب الاطراد لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال ومن هنا ظهر عدم كون الاطراد علامة ظنية لعدم الوضع اذ مع وجود الوضع لا يعقل عدم الاطراد كما عرفت فيكشف ذلك عن عدم وضع اللفظ للمورد فان انتفاء المعلول يستلزم انتفاء علته عقلا والجواب عن النقض على عدم الاطراد بلفظ رحمن والفاضل والسخي وغيرها مما عرفت مما ذكره الاعرجي في الاحكام مما حاصله ان عدم الاطراد في الامثلة المذكورة لاجل المنع الشرعي في الثلاثة الاول والمنع العرفي في الاخيرين لكن فيه انه ان كان المراد بالمنع الشرعي حرمة اطلاق رحمن على غيره تعالى وحرمة اطلاق الفاضل والسخي عليه تعالى فلا ريب انها لا تمنع من جواز الاستعمال وصحته عرفا وان اراد به عدم صحة الاستعمال شرعا بمعنى انه نقل سبحانه لفظ من معناه اللغوي الى الكم لا ذاته المقدسة وهجره عن معناه الاول وهذا انما يتم في لفظ رحمن دون غيره فان وجه غيره بان

الطلاق وصف عليه سبحانه وتعالى موقوف على العلم بحصول المبدأ في ذاته المقدسة فلما لم يكن للممكنات العلم بذاته وصفاته الا بما هي عليه فلا يجوز لهم اطلاق وصف عليه تعالى من دون وصول اطلاقه منه تعالى لعدم احراز المبدأ فيه سبحانه ثم فيه ان هذا يرجع الى اشتراط احراز معنى اللفظ في مورد الاستعمال اذ بدونه يكون الاطلاق كذبا قبيحا ومحرما عقلا وشرعا ولا ريب ان المنع بهذا الاعتبار لا يختص بما ذكر بل يجري في جميع الالفاظ في جميع الموارد فان اطلاق الفاضل والسخي وغيرهما من الالفاظ على احد من دون العلم بحصول المعنى للمورد يكون ممنوعا بهذا الاعتبار واما المراد بالمنع العرفي في الاخيرين فان كان مع فرض بقائهما على معناهما الاصلي فلا يعقل كونه مانعا عن صحة الاستعمال لان الوضع علة تامة لها وان كان مع فرض هجرهما عن المعنى الاصلي فهو متجه لكن لا للمنع العرفي بل لعدم المصحح اللهم الا ان يكون المراد بالمنع العرفي نقلهم اللفظ عن المعنى الاصلي فانه ايجاد للمانع عن صحة الاستعمال فيكون منعا بهذا الاعتبار وهذا والتحقيق في الجواب ان يقال ان لفظ رحمن على وزن فعلان وهذا الوزن في الاصل لمن تلبس بالمبدأ فالرحمن على هذا معناه الذات المتلبس بالرحمة فيقول ح انه ان ثبت نقل خصوص لفظ رحمن عن هذا المعنى الاصلي الى خصوص ذاته المقدسة بحيث هجر عنه فلا ريب ح في عدم جواز استعماله في غيره تعالى لعدم المصحح له ح فيمنع كون استعماله في غيره تعالى حقيقة بل مجازا قطعا لعدم الاطراد ح لذلك فيكون امارة على المجاز فلا وجه للنقض به والا فلا ريب في صحة استعماله في غيره لوجود علتها والمنع الشرعي تعبدا لا يوجب ان يكون الاستعمال غلطا عند العرف فاذن نمنع عدم اطراد استعماله في غيره تعالى بل نقول باطراده ح فلا نقض واما لفظا الفاضل والسخي فالجواب عن النقض بهما اما اولا فنمنع المنع الشرعي عن استعماله فيه تعالى بل وجدنا في بعض الادعية استعمال الفاضل فيه تعالى وكذا وجدنا استعمال ذو السخاء فيه تعالى كما في بعض فقرات الادعية المأثورة بازاء الجود والسخاء الا ان يقال ان اطلاق ذو السخاء عليه تعالى غير اطلاق السخي لانا نقول ان وجه المنع من اطلاق السخي ليس الا لأنه عليه باعتبار هيئته لا لاطلاق هيئته فضل عليه تعالى في غير تلك المادة كثيرا وانه هو من جهة

المادة فاذا ثبت اطلاق المادة واستعمالها فيه تم يثبت جواز اطلاقها عليه فى ضمن جميع الهيئات واما ثانيا
فنقول على تسليم المنع فنقول انه لا يؤثر فى عدم جواز الاستعمال عرفا مع بقاء الوضع الاصلى فيهما
فعدم الاطراد ممنوع والاطراد ثابت عرفا فيكون امارة عليه واما لفظا القارورة والدابة فالجواب عنهما منع
بقائهما على معناهما الاصلى بل هما منقولان عرفا ومهجوران عن معناهما الاصلى فيكونان فى العرف
مجازين فى غير الزجاج وذات القوائم فعدم الاطراد مسلم ويكون دليلا على المجاز واما الجواب عن النقض
على الاطراد بما عرفت فالتحقيق فيه اما فى الكليات المستعملة فى الافراد فاولا بالمنع من جواز استعمال اللفظ
الموضوع للكلى فى خصوص فرد منه كما عرفت سابقا لعدم العلاقة فيه فاطراد الاستعمال بهذا المعنى ممنوع
الجواز نعم المطرد هو اطلاق الكلى على الفرد من باب اتحادهما ومعلوم انه ولا ريب ان اللفظ ح مستعمل فى
نفس الكلى لا الفرد فمورد الاطراد نفس المعنى الحقيقى فلا نقض واما ثانيا فبالمنع من وقوع استعمال الكلى
فى الفرد اذ القدر المعلوم من المحاورات العرفية اطلاق الكلى وارادة الفرد منه واما ارادته من خصوص اللفظ
فلم يعلم بوقوعها الى الآن فى مورد من المحاورات العرفية فاذن كيف يمكن دعوى استعمالها اى الكليات
فى الافراد فضلا عن اطرادها واما ثالثا فبالمنع من ثبوت الاطراد على تسليم الجواز والوقوع اذ لا ريب ان استعمال
اللفظ فى خصوص المعنى المجازى يرجع الى الحمل الذاتى وذلك لا يصح فى الكلى والفرد الا اذا كان الفرد مما يمكن
دعوى انحصار الكلى فيه ادعاء ولا يخفى ان تلك الدعوى لا يصح الا اذا كان الفرد جامعا لجميع صفات
الكلى ولا ريب انه ليس جميع افراد الكلى بهذه المثابة فهى مثل الانسان لا يجوز ذلك بالنسبة الى البليد
بل ينحصر مورده فى الكامل فى الانسانية فاذن لا اطراد فلا نقض لا يقال هذا تسليم الاطراد بالنسبة
الى الافراد الكاملة فيرد النقض بالنسبة اليها لانا نقول ان ارادة الافراد الكاملة بعنوان الحصر الادعائى
ليست من المجاز فى شىء بل الافراد معان حقيقية للفظ وهو مستعمل فى حقيقته وانما وقع التصرف

فى امر

فى امر عقلى وهو دعوى كون الفرد الكامل عين الكلى وبعبارة اخرى ان اللفظ مستعمل فى الفرد الكامل بعنوان
كونه نفس الكلى الذى هو المعنى الحقيقى لا بعنوان كونه فردا منه فلا مجازية فى اللفظ اصلا فالاطراد ح لذلك
فلا نقض ويكشف عن ذلك انه لا ريب فى كون الاستعمالات الواقعة عن خطاء فى الموضوع كما اذا راى شجاعا
فاعتقد انه الاسد فقال رايت اسدا ثم انكشف انه الحمار مثلا او غيرهما حقيقة مع ان المستعمل فيه اللفظ
غير الموضوع له فان السر فيها ليس الا انه استعمل الاسد مثلا فى الحمار بعنوان كونه الحيوان المفترس لا بعنوان
كونه حمارا واما فى النقض باطراد استعمال الاسد فى الشجاع فبان الاطراد كما عرفت معناه جواز الاستعمال
اينما وجد ملاكه ولا ريب ان ملاكه فى مثل استعمال الاسد فى الشجاع هى المشابهة لا الشجاعة فان الشجاعة
ليست من احد العلائق المجوزة للاستعمال المجازى بل العلاقة المجوزة له فى المقام هى المشابهة خاصة
التى هى من احد العلائق المعتبرة المجوزة له ولا ريب ان استعمال لفظ الاسد لا يطرد فى موارد هذا الملاك لان المشابهة
لا تنحصر فى الشجاعة بل لها جهات اخر كضخامة الجثة او بخر الفم وغير ذلك فلو ثبت الاطراد فى موارد ذلك
الملاك لجاز استعمال اللفظ فى كل ما يشابهه من وجه ولو باعتبار الجثة ولا ريب فى انحصار الجواز بمورد خاص
منه وهو الشجاعة ولا يخفى ان ثبوت الاطراد فى هذا المورد الخاص لا يكون اطراد الاستعمال فى موارد ملاكه
وكيف كان فاستعمال الاسد فى هذا المورد الخاص لجميع جزئياته وان بلغت الى ما بلغت استعمال له فى واحد
من موارد الملاك المذكور فان هذا المورد لجميع جزئياته مورد واحد منه وبعبارة اخرى الشجاع مورد واحد
من المشابهة وتعدد جزئيات الشجاع لا يجعله موارد للمشابهة وهذا نظير ما اورده المحقق القمى فى تمثيله
للاطراد بلفظ العالم بناء على كون المراد به استكشاف حال ذات الفاعل حيث قال ان العالم لجميع افراده مورد
واحد من ذات الفاعل لا لجميع موارده حتى يثبت الاطراد فيها بمجرد اطراد العالم فى افراده ومن هنا ظهر ضعف
تخيل ان المناط فى استعمال الاسد فى الشجاع هى الشجاعة وهو مطرد فى موارده فثبت التلازم بين العلية

بين الوضع والاطراد وجودا وعدما فوجوده وعدمه امارة على عدمه ثم انك عرفت ان حاصل ما ذكره الاعلام في
الجواب عن الاشكال مثل روحي والفاضل والسبحي وغيرهما رجع الى ان العلامة المعتبرة في تشخيص المجاز هو
عدم الاطراد الناشي من عدم الوضع واما اذا كان ناشيا من وجود المانع مع وجود المقتضي كما في الامثلة المذكورة
فلا يكون دليلا عليه فح يرد عليه مضافا الى ان تعدم ان يكون عدم الاطراد بهذا المعنى علامة المجاز مستلزم للدور
لان المفروض كونه علامة لعدم الوضع المعتبر عنه بالمجاز ولا يكون علامة الا اذا علم بكونه من جهة عدم الوضع فتوقف
معرفة عدم الوضع على معرفة عدم الاطراد بالمعنى المذكور ومعرفته كذلك موقوفة على العلم بعدم الوضع فيلزم
الدور مصرحا هذا ثم ان الاقرب عندي في تعريف الاطراد وعدمه وبيان موردهما ما ذكره نقلا عن
الشيخ بهرنوني وهو المعتمد لجريان مناط الاعتبار في جميع مواردهما وهو التلازم بين الاطراد والوضع
وتساويهما وكذلك تساوي عدمه لعدم الوضع وما عرفت من الاشكالات الراجعة الى نفي التساوي بينهما
وتساويه بين عدمه وعدم الوضع فقد عرفت الجواب عنها بحذافيرها ثم الكلام في العلامة من علائم
الوضع وعدمه بقي الكلام في جملة منها سنشير الى بعضها انشاء فيما يأتي والحمد لله رب العالمين والصلوة
على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ومن الطرق العقلية على
ما اختاره دام عمره اختلاف الجمع فانه من الامارات الدالة على نفي الوضع بالنسبة الى القدر المشترك بين المعنيين
كما في الامر فانه اذا استعمل في الطلب يجمع على الاوامر واذا استعمل في الشأن يجمع على امور بحيث لا يجوز
ارادة عدة بالغ الى مرتبة من مراتب الجمع ملفوظ من افراد كلا المعنيين من صيغة احد الجمعين بان اريد بالاوامر
فردان من معنى الطلب وفردان او فرد من الشأن فذلك يكون امارة على نفي وضع اللفظ للجامع بين المعنيين
ثم فيدور الامر بين الاشتراك اللفظي والمجاز فيقدم الثاني لكونه اولى والدليل على كونه امارة ح ان المفروض
تساوي نسبة القدر الجامع لجميع الافراد فلو فرض كون اللفظ موضوعا بازائه لجاز استعمال احدى صيغتي

الجمع

الجمع مطلقا وارادة مرتبة جمع من الافراد مطلقا سواء كانت من افراد هذا المعنى او من افراد ذاك او الملفق كرجال
حيث انه موضوع لمطلق الرجل وكذا ارادة مرتبة من مراتب الجمع منه عند عروض هيئة الجمع عليه مطلقا سواء كانت
او تلك المرتبة من افراد الرجل الابيض او الاسود او الملفق والدليل على جوازه واضح اذ المفروض وضع المادة
للقدر الجامع المساوي نسبته لجميع الافراد وان هيئة الجمع موضوعة للدلالة على ارادة ما فوق الاثنين من
مدلول المادة مطلقا من غير تقييد له بكونه من صنف دون آخر فاختلاف الجمع يدل على اختلاف مدلول اللفظ في
الموردين والا لجاز التعبير بواحد من الصيغتين والحاصل ان محل هذه الامارة فيما اذا كان اللفظ مستعملا
حقيقة في احدهما قطعا في الجملة لكن الشك في انه موضوع للجامع بينهما فيكون وجه حقيقة في المسمى المعلوم
كونه حقيقة في اطلاقه عليه من باب اطلاق الكلي على الفرد او لا فيكون اطلاقه عليه لاجل وضعه لخصوصه وانه مجاز
في المسمى الآخر لكونه اولى من الاشتراك او مشترك لفظا بناء على منع الاولوية في اذا جمع اللفظ على صيغة
مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة فهذا دليل على عدم كون اللفظ متواطيا فهو مشترك لفظا او
حقيقة ومجاز بناء على اولوية المجاز اذ لو كان متواطيا لجاز التعبير عن ذلك المسمى بصيغة جمع المسمى الآخر المعلوم
كونه حقيقة فيه لما عرفت من تساوي نسبة افراد المتواطي بالنسبة الى القدر الجامع وان هيئة الجمع لا تفيد
الا تعدد مدلول اللفظ فاختلاف الاتفاق بالصيغتين دال على كون كل منهما لاستعمال اللفظ هذا اولك
الامر بعد عندي منع الملازمة بعد كونه متواطيا وبين جواز التعبير عن المسمى الآخر بصيغة جمع المسمى المعلوم
كونه حقيقة اذ من المعلوم ان استعمال الهيئات كاستعمال المواد يتوقف على الوصول من اهل اللغة
من الجائز انهم خصصوا هيئة خاصة من هيئة الجمع بالنسبة الى اللفظ بما اذا اريد به الفرد الخاص فرد من
معناه الكلي لا مطلقا وخصصوا هيئة اخرى بما اذا اريد به الهيئة الاخرى الذي هو الفرد الآخر من الكلي
وكيف كان فاختلاف الجمع بنفسه لا دلالة له على المدعى ولا يفيد قطعا ولا ظنا اللهم الا ان يتمسك بالغلبة

بان يقال ان الغالب في اسماء الاجناس المثنى المثنية جواز التعبير على النحو المذكور وغيره لا منع الغلبة وثانيها
عدم افادتها القطع ولو افادت ظنا فيتوقف اعتباره على اعتبار مطلق الظن في اللغات فيتوقف على مقدماته
الانسداد لعدم ثبوت الدليل الخاص عليه وثالثها ان هذا يكون استدلالا بالغلبة لا بالعلامة فيسقط
العلامة عن كونه علامة فافهم ثم ان اختلاف الجمع على تقدير كونه علامة لا ينعكس بمعنى انه ليس عدمه علامة لوضع
اللفظ الجامع بين المعنيين لانه قد يجمع المجاز بصيغة جمع الحقيقة كما في الحمر والاسد اذ لا ريب ان الحمار
موضوع للحيوان الناهق والاسد للمفترس بحيث يكون استعمالهما في غيرهما مجازا مع انه يعبر عن المعنى
المجازي فيهما عند ارادة الجمع بما يعبر به عن المعنى الحقيقي وهو صيغة الفعل بضمتين في الاول وصيغة
الفعل بضم الاول وكسر الثاني في الثاني كما اذا اريد بالحمار جمع من البليد فيقال رايت حمرا مثلا وكذا
الاسد اذا اريد بها جمع من الرجال مثلا فيقال رايت اسدا يرمون مثلا ومن الطرق العلمية التزام التقييد
اي لزوم تقييد اللفظ بقيد عند استعماله في المقيد بحيث لا يجوز الاستعمال بدون ذلك القيد فذلك
علامة كون المطلق اي اللفظ مجردا عن القيد مجازا في المقيد ومورده ما اذا علم بوضع اللفظ المطلق لمعنى
لكن شك في المعنى الموضوع له اللفظ المجرد هل هو المعنى المباين للمعنى المبحوث عنه او الاعم الشامل له فح
يرجع الى استعمالات اهل اللسان ومحاوراتهم فلو اعلم انهم لا يستعملونه في المعنى المبحوث عنه الا مع اقترانه
بذلك القيد فيكشف عن مجازيته المطلق في المعنى المذكور وان الذي وضع له هو المعنى المباين له ومثلوا
لذلك بجناح الذل ونار الحرب وممن مثل له بهذا العضدي والحاجبي والعلامة في محكي النهاية واعترض
عليهم بعض المهرة بوجهين احدهما في التمثيل المذكور وهو منع التزام التقييد فيهما لقوله تعالى كلما اوقدوا
نارا اطفاها الله بنوره فانه دليل على جواز قول القائل اوقد العدو نار الحرب فاطفا الله تلك النار
ولقوله تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وثانيهما انه لا يبقى للمجاز من القرينة وهي

جيدا

قيد وحاصل هذا الوجه ان هذا ليس عنوانا اخر غير عنوان الاحتياج الى القرينة فينبغي التعبير بالتزام القرينة
لا التقييد لان القرينة لا تسمى قيدا في الاصطلاح هذا لقول الظاهر بقاء الوجه الاول من الاعتراض على حاله وان التمسك
بهما ليس في محله لكنه لا يقدح في المدعى وهو كون التزام التقييد علامة لمجازية المطلق في المقيد حيث ان المنع في الوجه
المذكور راجع الى الصغرى وهي كون المثالين من افراد تلك الكبرى المدعاة واما الوجه الثاني فيمكن الجواب عنه بان
الظاهر ان المراد بالتقييد التقييد بالاضافة كما يشعر به تمثيلهم بما عرفت ولا ريب ان المضاف اليه قيد للمضاف
حقيقة اصطلاحا ولا يطلق عليه القرينة وايضا استعمال اللفظ مع المقيد حقيقة فيه على التحقيق عندنا واما انه يكون
مجازا اذا استعمل فيه مجردا عنه وايضا المقصود من التزامه لزوم اتصاله باللفظ عند الاطلاق وظهر الفرق بين ما
نحن فيه وبين المجاز من وجوه ثلاثة الاول ان الصارف في المجاز يسمى قرينة وفيما نحن فيه قيدا لا غير لما بينا
من ان المراد التقييد بالاضافة كما عرفت الثاني ان اللفظ مجاز مع القرينة في غير الموضوع له بخلاف ما نحن فيه
فان اللفظ مع القيد حقيقة في المقيد وانما يكون مجازا اذا استعمل مجردا عنه الثالث ان القرينة في المجاز
وان كانت لازمة الا انه لا يجب اتصالها واقترانها باللفظ عند الاطلاق بل يجوز انفصالها عنه اذا لم يكن
المقام مقام الحاجة وكذا يجوز انها غير اللفظ هذا بخلاف ما نحن فيه فان مورده ما اذا كان القيد
لازم الاتصال باللفظ بحيث لا يجوز ذكره منفصلا وايضا لا بد من كونه لفظا وكونه مضافا اليه اللفظ اولا
بل يجب ان يكون لفظا خاصا ايضا بمعنى ان يكون لفظا موضوعا لخصوص المعنى المقيد المبحوث عنه كنار الحرب مثلا
حيث ان الحرب قيد لفظي متصل بالنار موضوع للمعنى المبحوث عنه اي معنى الحرب الذي بحيث ضيرانه من
افراد النار او معنى مباين لها فيلزم كونه قيدا متصلا للنار عند اطلاقه على المقيد بعلم كون النار
مجازا فيه لو استعمل فيه مجردا عنه واما مع اتصاله به فهو حقيقة فيه قطعا بخلافه مقيدا بذلك القيد
موضوع المعنى المبحوث عنه والاجاز التفكيك بينهما بان يستعمل النار فيه مجردا مثلا لكن الثاني باطل

[illegible]

بالفرض لانا نتكلم على هذا التقدير بل موضوع العلامة هذا فان هذا معنى الزام التقييد فيدور مدار خروج عن
الفرض في المقدم مثلا فيثبت نقيض المقدم وهو المدعى وكيف كان فقد عرفت الفرق بين ما نحن فيه وبين
المجاز من وجوه ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين استعمال الكلي في الفرد فان القرينة على تعيين الفرد وكذا
لابد منها لكن الحال فيها ما عرفت في قرينة المجاز من عدم لزوم اقترانها باللفظ وغيره ثم انه يمكن التمسك
في مورد العلامة المذكورة بظاهر الاضافة ايضا فانها ظاهرة في كونها بتقدير اللام اعني كون المضاف اليه مباينا
للمضاف لا بابية بتقدير من حتى يكون فردا منه فيقال في مثل نار الحرب ان الظاهر من الاضافة كون الحرب مباينا للنار فثبت
بذلك عدم كون النار مجازا في الحرب فان ذلك وان كان ظنا الا انه من الظنون المعتبرة ببناء العقلاء ولانه من الظن
الدلالي الناشئ من حالة عدم القرينة المجمع على اعتباره من كافة العقلاء ففي مورد الزام التقييد علامات المجاز
اللفظ المطلق في المعنى المبحوث عنه احدهما علمية وهي مجرد الزام التقييد فانه يفيد العلم بالمطلوب والاخرى ظنية
وهي ظاهر الاضافة بناء على انها ظاهرة في ذلك الذي ذكرناه من المباينة بين مسمى الكلمتين ثم انه جعل من فروع
دلالة الاضافة على المباينة خروج التكبير والتسليم عن حقيقة الصلوة لظهور قوله تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم اذ لا ريب ان المراد بالتحريم والتحليل المحرم والمحلل وحيث ان التكبير والتحليل قد حملا عليها فيكونان اي
المحرم والمحلل عين التكبير والتسليم فاذا فرضنا ان الاضافة تفيد المباينة يستفاد من اضافة المحلل والمحرم
الذين هما عين التكبير والتسليم خروجهما عن حقيقة الصلوة واورد عليه المحقق والعلامة والمحقق الثاني
فيما حكي عنهم بان الاضافة لا تدل على المغايرة وهي تاتي بين الشيء وجزئه ولذا صح يد زيد ورجل عمرو
نظرا لانا اضافة اليد الى زيد ليس من اضافة الجزء الى الكل لان زيدا ليس موضوعا للجسم المشتمل على اليد بل الذات
المتشخصة بالوجود الخاص الخارجي المتمايز عن سائر الموجودات والاولى الاستشهاد بمثل سقف البيت وحائطه
فان السقف ليس جزء البيت مع جواز اضافته اليه لا يقال ان المراد بالبيت حين اضافة السقف اليه انما يكون

هو مجموع اجزائه المخرج منها السقف واما ان يكون المراد الاجزاء الباقية غير السقف لكن الاول ممنوع للزوم اضافة
الشيء الى نفسه فان اضافته الى المجموع اجزاء البيت يستلزم اضافته الى السقف ايضا الذي هو احد الاجزاء
فيلزم المحذور فتعين الثاني فيكون الاضافة مفيدة للتباين بين المضاف والمضاف اليه لان هذا الجزء اعني السقف
مباين للاجزاء الباقية فثبت المطلوب حينئذ يرتفع الايراد لانا نقول ان المحذور مسلم على الفرض الاول اذا لوحظ جميع
اجزاء البيت على لحاظ التفصيلي واما اذا لوحظت على نحو الاجمال فلا اذ التغاير بين السقف المضاف والسقف المراد
لان الثاني لوحظ اجمالا والاول تفصيلا ولا ضير والحاصل ان البيت موضوع لمعنى بسيط وهي مركب خارجي لان
الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية قد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتبارية فيكون المعنى التركيبي الملحوظ
حال الوضع مباينة لاجزائها فيصير كل معنى تركيب بالنسبة الى جزئه كالمتباينين فان قلت ان هذا رجوع الى الاول
دفع الايراد واثبات الاضافة تفيد الثاني من المتباينين فيكون ذلك كافيا لصورة الترجيح قلنا ان الثمرة المذكورة
مبنية على المغايرة والمباينة الحقيقية ولا يجدي فيها المباينة الاعتبارية وحاصل ما ذكر في دفع الجواب عن الايراد
الى القسم الثاني فتامل حتى تفهم ومن الطرق العملية صحة التقسيم فانها علامة لا علية على كون القسمين فردين
للمقسم في مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم باحدهما هذا اذا علمنا ان التقسيم باعتبار المعنى الحقيقي كما
اذا راجعنا العرف فيما انه هل هو من اقسام الماء حقيقة فقسموه الى ماء السيل والى غيره فينقطع ان ماء السيل
من افراد المعنى الحقيقي للماء واما اذا كان احراز كون التقسيم على وجه الحقيقة بالاصل كما اذا راينا العرف يقسمون
الماء الى ماء السيل وغيره ولا لم نعلم انه باعتبار المعنى الحقيقي او الاعم فنحكم بكون التقسيم الحقيقي تمسكا
باصالة الحقيقة الراجعة الى اصالة عدم القرينة فهو حج لا يكون مفيدة للعلم نعم مفيدة للظن المعتبر المستند
الى اصالة عدم القرينة المعتبرة باجماع العقلاء واهل اللسان وكيف كان فالحاصل كون صحة التقسيم علامة انها
علامة للاشتراك المعنوي لو دار الامر بينه وبين الحقيقة والمجاز وهذا مراد العلامة والفخر وجماعة من الا

من عدهم حصر التقسيم دليلا على وضع اللفظ للقدر المشترك على ما نسب اليهم وتوضيح الحال ورفع الاجمال
عن المقال ان حصر التقسيم دليل على كون القسمين فردين للمقسم بل هو اذ لا يعقل تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره فان علم ان التقسيم تقسيم للمعنى الحقيقي دل ذلك على نفي الحقيقة والمجاز والا فلابد في اثبات كون اللفظ
حقيقة في المقسم من التماس دليل آخر كما ذكرنا وحيث خفي المراد على بعض من انكر عليهم قال ان حصر التقسيم
لا يدل على كون اللفظ حقيقة في المقسم بنفسها بل بعد البناء على مختار السيد من كون ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ولم يتفطن الى ان هذا الكلام في مقام رفع احتمال كون اللفظ حقيقة في هذين القسمين ومجازا في الاخر
لا في مقام رفع احتمال كون اللفظ مجازا في المقسم بدو من الطرق الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات
كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية كاوضاع المشتقات واوضاع الاحوال الاعرابية مثل
الرفع المسند اليه من الفاعل والنصب للمفعول وسائر متعلقات الفعل واما الاوضاع الشخصية المتعلقة
بالمواد فلا يصح لرفعها وذكر بعض المحققين انه يمكن استفادتها ايضا من الاستقراء بملاحظة استعمالات
اللفظ في جزئيات معنى فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلي الجامع وفيه ان مجرد الاستعمالات في جزئيات
معنى لا يفيد العلم بوضعه له الا بعد مراعاة قواعد أخر مثل اصالة عدم الاشتراك ومرجوحية المجاز بالنسبة
الى الاشتراك المعنوي فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع الى نفس الاستقراء كما هو شأن العلائم لا يقال
ان هذا الايراد مشترك الورود لانا نقول اما احكام الاعراب والبناء وسائر الاحكام اللفظية فلا يعقل
تطرق الايراد اليها فان معنى الاستقراء فيها تفحص الموارد الجزئية التي يثبت لها هذه الاحكام فينتقل منه
الى ثبوتها لكليها واما اوضاع المشتقات فلعدم تطرق احتمال المجاز والاشتراك فيها اولا وفيه نظر
بعناد لا ريب انها الاستقراء ايضا كسائر العلائم علامة الجاهل ولا ريب ان احتمال الاشتراك او المجاز
قائم عنده لجواز ان يكون زنة الفاعل موضوعة لمعنى آخر غير المتلبس بالمبدأ فيكون استعمالها في المتلبس

مجازا

مجازا او حقيقة بوضع آخر وايضا قد يقوم الاحتمال عنده بوجه آخر وهو احتمال كونها حقيقة في المتلبس بالمبدأ
حال النطق مثلا دون غيره او حقيقة فيمن تلبس به حال النسبة ويكون في غيره مجازا او حقيقة بوضع آخر
وكيف كان فلا ادري ما نعانا التمسك بالاستقراء في الموارد ايضا لعدم ظهور الفرق ولو اثر الاحتمال المذكور لزم ان
لا يكون علامة في الاوضاع النوعية ايضا ثم ان الاستقراء ان افاد القطع بالمطلوب كما هو الغالب فهو والا
فيتوقف التمسك به على اعتبار الظن المطلق في باب اللغات كما عرفت سابقا ثم انه قد يستدل بالاستقراء
على اثبات الوضع لا لتعيين الموضوع له كما استدل به لاثبات الحقيقة الشرعية ومرجع ذلك الى تتبع احوال الارباب
للطرق والصنايع وتحقيق عاداتهم لا الى تتبع احوال الالفاظ لكن ذكر هذا الاستقراء في علائم الحقيقة كما صنعه بعض
لا يخلو عن مؤاخذة ومن الطرق حسن الاستفهام وقد اكثر السيد من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي
وقد يستدل به على الاشتراك المعنوي اذا كان اللفظ في حيز الاخبار دون الانشاء واورد عليه بان
الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال ولو كان مخالفا للظاهر محتاجا الى القرينة ولو قيل ان المراد بالحسن
الحسن الملزم بمعنى ان الدليل على الاشتراك اللفظي او المعنوي وجوب الاستفهام على السامع بحيث يذم لو تركه
منه عند العقلاء من اهل اللسان بحيث يقبح مبادرته الى حمل الكلام على احد المعنيين اندفع الايراد لكن الكلام
ثم بمجرد الحسن بمعنى الرجحان ولو مع جواز تركه عند العرف لا يدل على شيء من الاشتراكين ولعل مراد المستدل
هو الاول دون الثاني هذا وقد صرح في كل من الحقيقة والمجاز بامور اخر غير منضبطة يمكن ارجاعها الى
بعض ما ذكرنا فلا نطيل الكلام بذكرها لوضوحها في افهام الناظرين والله الهادي الى الحق اليقين وصلى الله
على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنة الله
على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وفقنا الله
وجميع الطالبين محمد ابراهيم

المقام الثاني في علائم الحقيقة والمجاز عند الشك فلا ريب ان العلم بالوضع والمقصود هنا التوسع اليه في وصول
استكشاف مرادات المتكلم من الطرق العلمية او الظنية المعتبرة لكن الأول لعدم انضباطها واختلافها باختلاف احوال
المتكلم ومقامات الكلام وتفاوت اذهان السامعين ونحوها من الخصوصيات التي لا يكاد يدخل جولها تحت ضابط
قانوني لاختلاف طرق العلم بالأوضاع كما ظهر لم يتعرض لها القوم واما الثانية اعني الطرق الظنية فهي ما بين ما يفيد
الظن بأصل الحقيقة او تعيينه او الظن بأصل المجاز او تعيينه بعد العلم بهما في لفظ واحد او في لفظين ويتعلق
كثير من مباحث تعارض الأحوال المشتملة عليها كتب القوم والكلام في الكل تارة في الظن الذي قام القاطع على اعتباره
واخرى في كل امر ظني وقد اشتهر في الالسنة حتى كان يلحق بالضروريات اعتبار الظنون اللفظية في جميع المقامات
المشار اليها وقد يعبر عنها بالأصول اللفظية ويشير اليها عن قريب ولما اعتبار مطلق الظنون لفظية كانت
او غير لفظية فلم نقف على قائل به من رأسه بل خاص نقلي او عقلي ولكن بعض عبارات المحقق القمي قده ظاهرا
في ذلك الا انه يمكن تأويله وكيف كان فالظاهر مضافا الى انه يكفي في عدم الاعتبار عدم ثبوت انعقاد الاجماع
على بطلان ذلك نعم القول باعتبار مطلق الظن موجود في المقام الأول اعني تشخيص الأوضاع لكنه في المقام يحتج على
بطلانه ظاهرا ويتفرع على ذلك ان تعيين المراد من المجملات العرفية كالحقائق المحفوفة بالقرائن الصارفة
خاصة والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعيين او المطلقات المراد بها مقيدات مخصوصة معينة
غير معلومة في الظاهر بمثل الشهرة والمناسبات الذوقية على ما هو المعهود الجاري عند المعاصرين من اهل
والاستحسان من توجيه الاحاديث المشكلة التي لم يبق لها مفاهيم عرفية ببعض الوجوهات المبنية على ما اعتقد عليه
تلوهم جهلا او ظنا من المبادئ الذوقية الفاسدة خروج عن المنهج القويم وميل عن الصراط المستقيم نعم يحجه المراد
لحجية مطلق الظنون التي لم يتم دليل على عدم اعتبارها كالقياس بناء على ثبوت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية
فان الظن بمرادات الشارع حجة من حيث كونه ظنا بالحكم الشرعي مجرده عن المقام الذي هو الاعتداد بالظن المطلق

في المرادات من الحقائق والمجازات وكيف كان فالمهم في المقام صرف الكلام الى الظنون التي قام القاطع على اعتبارها
بالخصوص وهي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون ترجع جلها الى الظواهر الالفاظ في متفاهم اهل اللسان وقد تسمى
بالأصول اللفظية كما مر وهي كثيرة منها اصالة الحقيقة عند عدم القرينة ومرادها وجوب حمل اللفظ على ارادة معناه
الحقيقي اذا علم تجرده عن القرائن الصارفة واستدل عليها بوجوه الأول ما ذكره العلامة في محكي النهاية من ان النقل
من فوائد حصول التفهيم على ذلك بناء على ان المشتبه ان المجاز ليس اصلا او راجحا على الحقيقة اجمالا فاذا لم يكن
مرجوحا كان مساويا للحقيقة فيتردد السامعون بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا يفهمون شيئا الا بعد البحث
والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان الثاني ما ذكره ايضا فيها من ان حمل اللفظ على المجاز لا يجوز الا بعد تبيين
انه يكون حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك وزاد السيد العميدي ولان شرط الحمل على المجاز نصب القرينة المعروفة و
انتفاؤها الثالث ما ذكره ايضا من ان المجاز يتوقف على وضع ونقل وعلاقة ولا يتوقف الحقيقة الا على الأول
فيكون اولى وكانه اراد ان قلة المؤنة مما يؤثر في ارادة المتكلم فيكون ما يحتاج الى كثرة المؤنة ابعد بارادته هذا
وفي الكل تامل الا ان القدر الثابت بتلك الوجوه بعد تسليمها انما هو رجحان الحقيقة والكلام في اعتبار هذا الرجحان
بحيث يوجب حمل اللفظ عليها والاخير وعلى الوجه الثاني مضافا الى ذلك بانه مصادرة محضة فان كون اللفظ
المجرد محمولا على الحقيقة عين المدعى وعلى الوجه الثالث مضافا الى ما ذكرنا انه ان قلة المؤنة كيف يكون
مؤثرا في الارادة ثم ان قوله واما بطلان التالي فبالوجدان كانه اشارة الى ما ذكره بعض فحول السادات وهو الوجه
الآتي الرابع ما ذكره بعض فحول السادات ولعله السيد الكاظمي قده من ان سد باب التفاهم يوجب انتقاض فائدة
البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب وفساد النظام اقول في توضيح الاستدلال انه اذا لم يجب حمل الالفاظ على
حقايقها عند التجرد فلزم سد باب التفهيم نظرا الى قيام احتمال عدم ارادة الحقيقة في جل الالفاظ الصادرة
ان لم نقل كلها اما بان يراد منها المعنى المجازي او لم يرد منها شيء اصلا وحصول العلم في بعض المقامات بالمراد

لا ينفع في اكثرها فاذا انسد باب الفهم فيخلو البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب عن الفائدة فان فائدتها تبليغ
الاحكام الى المكلفين ومن المعلوم ان طريق التبليغ والتفهيم منحصر في الالفاظ والفاظها مجردة عن القرينة فاذا فرض
انسداد باب الفهم منها فلا يحصل التبليغ بها ولو قيل انه مع الشك في المراد يرجع الى الرسول في بيانه فهو مردود بان
البيان ايضا بلفظ مثل هذا اللفظ فيتسلسل او يدور وهما لازمان فساد نظام العالم فواضح هذا وغيرات التردد بين
المجاز والحقيقة في الخطابات الشفاهية في غاية القلة والندرة بل الغالب فيها كما نجد من انفسنا حصول العلم بكون
الحقيقة مرادا عند تجرد اللفظ عن القرينة وحصول التردد بينهما في بعض المقامات لا يوجب شيئا من المحاذير المذكورة
الخامس قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه استدل به غير واحد من افاضل المتاخرين ولم يبينوا وجه
الدلالة مع انها بمكان من الخفاء وكان السعوا اعتمادا على القصور عن افادة تمام المدعى وهو ثبوت اصل الحقيقة
معلم حتى في المحاورات والاقارير والدعاوى ونحوها الا ان غاية ما يمكن ان يتكلف في الاستدلال بها بجعل معنى
الاية انه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبلوازم لسان القوم من حمل الالفاظ المجردة عن قرينة
المجاز على حقايقها وهذا يقتضي حمل الخطابات الصادرة من ذلك الرسول المجردة عن قرينة المجاز على
حقايقها بان لا يكون للرسول مؤاخذة عليهم لو اخطأوا في المراد كما اذا اكتشف الخطاب في حقهم لا مطلق الخطابات
كما هو المدعى هذا مع ان الظاهر ان الاية مسوقة لبيان انه تعالى ارسل الى كل قوم رسولا منهم تسهيلا
لهم في اخذ معالم دينهم منه لكونه مبينا لها بلسانهم ولاستيناسهم به لكونه منهم فيحاصلها الفا في مقام
الامتنان عليهم حيث لم يجعل عليهم رسولا من غيرهم لئلا يشق عليهم استفادة الاحكام منه او بغضهم له
لكونه من غيرهم نعم لو ثبت ان بناء العرف على حمل الالفاظ على حقايقها مجردة عن القرائن الصارفة
فيمكن الاستدلال بها على امضاء الشارع هذا البناء لكن بعد حملها على ان المراد بها ارسال كل رسول الى قومه
بلسانهم وبلوازم لسانهم الثابت عندهم وهو البناء المذكور لكنه خارج عن المقام لانا في مقام اثبات اصل

هذا البناء

اصل هذا البناء السادس الاجماع القطعي وفيه ان المسألة في المقام ليست من الامور التوقيفية الموظفة من الشرع
لتدخلها الاجماع ويكشف عن قول الامام ع بل هي عامة من شؤونها من الاحكام العرفية وكيف فاجماع العلماء من
حيث كونه اجماعا لا يرتبط بالمقام ولا حجية فيه لعدم كشفه عن قول الامام ع الذي هو مناط الحجية لعدم كون المسألة
من الامور الموظفة التي يكون بيانه من شأن الامام ع فلو اريد به اجماع اهل اللسان فهو مع ثبوته يصلح
دليلا لكن الكلام اولا في تحققه وثانيا في تسميته اجماعا فانه خلاف الاصطلاح فان المصطلح عليه هذا اللفظ
انما هو اتفاق العلماء من حيث كونه اتفاقهم واضعف من ذلك دعوى الاجماع على العمل بظواهر الكتاب
والسنة فانه مع كونه مرهونا بما عرفت في الاجماع القطعي من عدم ارتباطه بالمقام يرد عليه ان القدر الثابت
بذلك على تقدير تسليمه وصلاحيته لكونه دليلا على المدعى انما هو اعتبار ظواهر الكتاب والسنة فحسب فلا
يثبت تمام المدعى كظواهر المحاورات العرفية والاقارير والدعاوى ونحوها ايضا نعم يمكن الاستدلال
بالاجماع على تقدير ثبوته فيما اذا فرغنا عن اعتبار الظواهر عند العرف والعقلاء ثم اردنا اعتبار ذلك
شرعا ايضا بدليل الاجماع بان يتمسك به على امضاء الشارع لطريقتهم لكن هذا ايضا لا يستقيم للقطع بعدم
انفراد الشارع في طريقة محاوراته ومخالفته طريقة اهل العرف في محاوراتهم وهذا ضروري كلا حاجة
في اثباته الى الاستدلال السابع ما ذكره الشيخ محمد تقي قده ما حاصله ان فائدة الوضع في غير المشتركات انما هي
تادية المقصود لسهولته وهذه انما تحصل اذا جعل الواضع الالفاظ بانفسها كافية في تادية المعاني الموضوع
لها تلك الالفاظ من غير حاجة الى ضميمة قرينة ولا تطويل بلا طائل والغالب في الاستعمالات النظر الى تلك
الفائدة وسائرها فاذا صدر اللفظ الموضوع لمعنى مجردا عن القرينة الصارفة فمقتضى الغلبة كون المتكلم
مريدا للحقيقة فان ارادتها من هذا اللفظ الموضوع لها مجردا عن القرينة هي الفائدة المذكورة هذا حاصل
ما استفدنا من كلامه قده لكن يرد عليه ان الغلبة المذكورة انما تقتضي كون المتكلم مقتصرا بذلك اللفظ حاله

عند ارادة الحقيقة واما اذا تعلق غرضه بارادة المجاز فالغلبة لا تنفع احتمالا قائما لو ثبت من الواضع انه علم جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة وكان الغالب مراعاة ذلك فهذا لا يفيد ان المقصود هو الحقيقة والحاصل
ان موضع الغلبة التي ادعاها ان الغالب فيما اذا كان المتكلم في مقام ارادة الحقيقة الاطلاق اللفظ مجردا عن القرينة
الكاشفة عن الحقيقة ولا ريب ان هذه لا تنفع في المقام للشك في كونه مريدا لها فيكون الاستدلال بتلك
الغلبة على كونه مريدا لها دوريا كما لا يخفى نعم لو ثبت ان الغالب فيما اذا اطلق اللفظ مجردا عن القرينة الصارفة
ارادة الحقيقة فهذا ينفع في المقام هذا كله مضافا الى انه لو ثبت هنا غلبة تفيد ارادة الحقيقة مع كونها من الظنون
فهي اما ان تفيد القطع واما ان تفيد الظن اما على الاول فهو خروج عما هو فيه عن الفرض لانا نتكلم في اعتبار اصالة الحقيقة
مع كونها من الظنون فاذا فرضنا وجود مثل هذه الغلبة فالاستدلال بها على اعتبارها مع فرض كونه ظنية
خارج عن طريقة العقلاء لعدم الارتباط بين الدليل والمدلول واما على الثاني فلا ريب انه لم يقم دليل خاص
على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة في المقام نعم يمكن القول به بناء على ثبوت الانسداد في الاحكام الشرعية لكن
اصالة الحقيقة حينئذ لكونها مستندة الى هذا الظن ليست من الظنون الخاصة تخرج عن مفروض الكلام في المقام
فان الغرض اثبات اعتبارها بالخصوص بحيث لا يتوقف اعتبارها على ملاحظة مقدمة الانسداد وهذه جملة
ما ذكروها من الوجوه وقد عرفتها بما فيها والتحقيق في الاستدلال ان يقرر هكذا انه اذا اطلق اللفظ مجردا
عن القرينة كما هو المفروض فان علم بارادة المتكلم المعنى الحقيقي فلا كلام فهو خارج عن محل البحث وان شك في
ارادته له فمنشأ الشك احد الوجوه على سبيل منع الخلو الاول احتمال ان لا يكون المتكلم في مقام التفهيم
وهذا يتصور على وجوه الاول ان يتعلق غرضه بنفس اللفظ بغرض من الاغراض العقلائية كما في الاوامر الامتحانية
الثاني ان لا يكون لغرض صحيح اصلا بل الداعي للمتكلم به عبثا وسفها الثالث ان يكون اللفظ صادرا منه سهوا
او غفلة ومن غير شعور اليه الثاني احتمال ان يتعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي بمعنى انه في مقام التفهيم

لكن اراد

لكن اراد من اللفظ المجرد المعنى المجازي وهذا ايضا يتصور على وجهين الاول ان يكون قد ترك ذكر القرينة لغفلة
منه الثاني ان يكون ذلك لتعمده عليه مع التفاته الى الاحتياج الى القرينة الثالث احتمال تعلق غرضه بتفهيم
المعنى المجازي في اول الامر لكن حصل له البداء عن افادته بعد ذكر اللفظ وبعبارة اوضح انه كان قبل تكلمه باللفظ
مريدا لتفهيم المعنى المجازي فاطلق اللفظ وكان غرضه حين اطلاقه ذكر القرينة ايضا لكن بعد اطلاقه حصل له البداء
عن افادته وصرف افادته عنه فاذا عرفت تلك الاحتمالات الموجبة للشك في ارادة الحقيقة فنقول لا شك
ولا ريب انه اذا كان المتكلم عاقلا شاعرا كما هو مفروض البحث فكل تلك الاحتمالات منفية في حكم بناء العقلاء
والسيرة القطعية من كافة اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لا يلتفتون الى شيء منها ولا يتوقفون في حمل اللفظ
على حقيقته بواسطة واحد منها بل الاصل المسلم المقرر عندهم حمل كل كلام صادر من كل متكلم عاقل شاعر
على كونه لاجل التفهيم وايضا كون غرضه متعلقا بافادة المعنى لا بمجرد اللفظ وايضا الاصل المقرر عندهم
البناء على عدم سهوه وغفلته بوجه من الوجوه وكذا الاصل المسلم عندهم البناء على استمرار ارادته وعدم
الالتفات الى احتمال البداء وكذا الاصل المقرر عندهم البناء على عدم تعمده على ترك القرينة المخل بتفهيم
المراد بل هذا الاصل تام البرهان العقلي القطعي الفطري على العباد بحيث يحصل بملاحظته القطع بعدم
تعمده لترك القرينة وتقرير هذا البرهان من وجهين الاول انه مع كون المتكلم مريدا للمعنى المجازي فلا ريب ان
ترك القرينة حينئذ نقض لغرضه الداعي الى اطلاق نفس اللفظ ولا ريب ان نقض الغرض من العاقل قبيح عقلا
الثاني انه لا ريب ان ارادة كل فاعل مع عدم المانع منه علة تامة لايجاده فاذا فرضنا ان المتكلم في مقام
تفهيم المعنى المجازي وانه تعلق ارادته بذلك والمفروض في المقام عدم المانع له من ذكر القرينة فلا يمكن
مع بقاء ارادته هذه على حالها ان يترك القرينة عمدا الا انه موجب لتخلف المعلول عن علته وهو مستحيل عقلا
عند العقل فان التفهيم الذي هو المعلول لا يتم ولا يوجد الا بذكر القرينة فتركها مستلزم للمحذور المذكور

فالوجه الأول راجع الى الأصالة العرفية الناشئة من الفهم والثاني راجع الى الأصالة الذاتية الناشئة
عن استلزام تخلف المدلول عن علته فبعد بين الوجهين ظهر انه لو انحصر منشأ الشك في ارادة الحقيقة في احتمال
المتكلم بترك القرينة لحصل القطع بارادة الحقيقة وان الشك يكون بدويا واما اذا انضمت الاحتمالات الأخر الى الوجهين
المذكورين لم يحصل القطع بارادة الحقيقة وكيف كان فاذا عرفت ان الأصل المقرر المسلم عند العقلاء واهل
اللسان البناء على عدم كل من الاحتمالات المذكورة مع قيامها وقيام تلك الاحتمالات في محاوراتهم في
مثل المقام اعني ما اذا اطلق اللفظ مجردا عن القرينة مع تمكنهم من السؤال والفحص عنها فثبت ان اصالة الحقيقة من
الظنون المعتبرة التي لا يتوقف الركون اليها على ثبوت الانسداد في الأحكام نعم حجية تلك الاحتمالات و
بدويا لكن كلها ليست كذلك بل اكثرها مستمرة غاية الأمر ان العقلاء لا يعتنون بها الا انهم لا يحملون لها
يقال انه خارج عن محل البحث ولا ريب ان الفهم انما يعتبر في الظنية والقطعية لا غير مع ان بابها فاذا صار بعض
مقدمات حمل اللفظ على حقيقته الذي هو الفهم في المقام ظنية فهو تابع لها فيصير لذا بالظن المعتبر لحصول
الظن من الظنون المعتبرة خاصة والحاصل انه بعد ما ثبت ان مقدمات اصالة الحقيقة من الظنون الخاصة
الغير المتوقفة على الانسداد فتكون هي ايضا من الظنون الخاصة فثبت المطلوب هذا ولكن التنقيح فيما قال
وتنزل لان العقلاء واهل اللسان وان كانوا لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته في مقام الشك
عند تجرده عن القرينة بل استقرت طريقتهم على حمله عليها مع عدم احد من الاحتمالات المذكورة
توقفهم في فهم المراد لكن لا ريب ان تلك الاحتمالات بعدها غاية البعد كانت بحيث يحصل القطع بعدمها معا
غالبا بحيث يكون احتمالها المجرد الامكان العقلي مضافا الى قيام البرهان العقلي على استحالة بعضها
كما عرفت في الخطاب فاثبات سيرتهم على حمل اللفظ على حقيقتها مجردا عن القرينة مع قيام تلك الاحتمالات
او بعضها بحيث لا يحصل القطع بعدمها لحسب اعتقادهم ودعوى ان القدر الثابت انهم يكتفون بظاهر اللفظ مع علم القطع

بجوز

بكونه مراد الحبيب بقاء واحد من الاحتمالات مع تمكنهم من تحصيل القطع بالسؤال والتحقيق ارادته مظنونة
فان هذه الصورة اوضح صور كون الظاهر غير معلوم المراد ولا يبعد دعوى ثبوت ذلك في تلك الصورة
المذكورة واما في غيرها من صور الشك بارادة الحقيقة او الظن بعدم ارادتها فدون اثباته فيها خرط
القتاد اذ من المعلوم ان الأصل المذكور اي اصالة الحقيقة ليس من الأحكام التعبدية المأمور بها شرعا بل هي
من القواعد العرفية في محاوراتهم ولا ريب انه لا يعقل تعبد العقلاء بمجرد الشك من دون ترجيح كما هو المفروض
فكيف اذا كان الظن على الخلاف وكيف فيكفي دعوى ما ذكر في الصورة الأولى فان بناء العقلاء على العمل
بالظن في امورهم واما في الأخريين فلا وان شئت توضيح الحال فارجع الى العرف فيما اذا امر المولى عبده بقتل ولده او
نحر بعيره وغير ذلك من الأمور العظيمة وشك العبد في كون المراد ظاهر هذا الخطاب ولم يستفسر من المولى مع
تمكنه منه فقتل مقتضى ظاهر اللفظ الذي كان شاكا في الارادة عنه ثم انكشف ان مراد المولى كان غير ذلك الظاهر
فلا ريب انه بعد اطلاع العقلاء على كون العبد شاكا في ذلك عند سماع الخطاب واستمر شاكا لا يرتابون
في استحقاقه الذم واستحقاقه العقاب من مولاه ولو كان ظاهر اللفظ حجة من دون تقييد بالقطع او الظن
بارادته لما كان للمولى عقابه وذمه ولو عاقبه قبحه العقلاء وقد عرفت خلافهما ومن هنا ظهر ضعف القول
باعتبار الأصل المذكور من باب الظن النوعي فان الظن النوعي مثلا في بعض صوره مضافا الى الجماعة مع
الظن بالخلاف بل ملاحظة تلك الأمثلة توضح ما عن دعوى ما ذكر في الصورة الأولى ايضا وكيف كان فاثبات
ذلك ولو في الصورة الأولى فيما اذا لم يحصل العلم بكون الحقيقة مرادة ولو مع الظن بارادتها مع التمكن من
السؤال كما هو المفروض مشكل غاية الاشكال فيشكل التمسك ببناء اهل اللسان واستقراء سيرتهم على حمل
الألفاظ على حقائقها مجردة عن القرينة في محاوراتهم الشفاهية لما عرفت ان الغالب حصول القطع لهم بالمراد
ثم بحيث يشتد الشك فيه غاية الشذوذ ولم يعلم من حالهم البناء على ما ذكر في صورة الشك في كون الحقيقة مرادة

ولو مع الظن بارادتها مع تمكنهم من السؤال ومع ذلك لا يثبت كون اصالة الحقيقة في مقام الشفاه من الظنون
الخاصة المعتبرة فان قيل انا نجد في العرف انه لو امر المولى عبده بشيء فترك العبد الاتيان بذلك الشيء معتذرا
بانه لم ايقن بكون الظاهر مراد المولى لم يعذر ويستحق الذم والعقاب عند العقلاء قطعا فلو كان اعتبار الظهور اللفظي
واصالة الحقيقة منوطا على العلم لما كان وجه لذمه وعقابه قلنا ان ذمه واستحقاقه العقاب ح لاجل ظهور
كذبه في دعوى عدم العلم فان منشا احتمال خلاف ارادة الحقيقة كما عرفت يكون عبارة من الضعف لشدة
وشذوذه بحيث يحصل القطع عادة بعدمه فان قلت انا نرى انه لو علم صدق العبد في مقالته بحيث صدقه المولى
لبعض ذمه وعقابه ايضا قلنا ان صحتهما ح لاجل تقصير العبد في فهم مراد المولى مع تمكنه من السؤال فهو لما
لم يحتط مع تمكنه منه فصحتهما لذلك لا لاجل كون الظاهر حجة عليه فظهر ان الظاهر ح ليس حجة لا للمتكلم على
ولا المخاطب ولا عليه فان قيل ان الذي ذكرته من وجوب الاحتياط والسؤال عند طريان الاحتمال في كون الحقيقة
مرادة تخريب لما بنى عليه المحققون من الرجوع الى اصالة البراءة فيما لو كانت الشبهة حكمية او احتمال التعارض مقتضى
ما ذكرته وجوب الاحتياط ثمة قلنا اولا ان بناءهم على ما ذكرت في غير ما نحن فيه فانه مختص بالخطابات الغيبية
والذي ذكرنا انما هو في الخطابات الشفاهية ولا تنافي فلا تخريب وثانيا ان العمل باصالة البراءة حكم موقوف
على الفحص عن المعارض ثم بعد الياس منه يرجع اليها وذلك انما هو في الخطابات الغيبية واما الشفاهية
التي هي محل الكلام فلا ريب ان بعد الفحص يتبين الحال ويحصل القطع بالواقعة فلا يجري بعده لاصالة البراءة
هذا بخلاف الخطابات الغيبية فانه لا يحصل القطع غالبا بالواقعة بعد الفحص الا قليلا وكيف كان فحال
المخاطب في الخطابات الشفاهية في وجوب السؤال وطلب الواقعة من المتكلم نظير حال اهل الجاهلية الذين
كانوا في اول بعث الرسول صلى الله عليه وآله في وجوب رجوعهم الى النبي في اخذ معالم دينهم منه صلى الله
عليه وآله فيما اذا احتملوا احكاما جديدا فانهم مع ان الشبهة في حقهم بدوية لم يجز لهم التقاعد عن السؤال والرجوع

الى البراءة

الى البراءة الاصلية اجماعا ضرورة من الدين بل كان يجب عليهم الرجوع والسؤال عن حقيقة الحال عند قيام
الاحتمال والنكتة في ذلك كله ما ذكرنا من توقف العمل على البراءة الاصلية على الفحص عن المعارض وعن حقيقة
الحال ولما كان الحال يتبين بالسؤال للمخاطب المخاطب فيه والمكلفين في ذلك الزمان فلم يبق بعده مجرى
لها حتى يرجع اليها هذا تمام الكلام في اعتبار اصالة الحقيقة بالنسبة الى حال المخاطب في حق المشافه الذي
هو المخاطب واما غيره فمع قطعه بعدم القرينة المكتنفة بالكلام حال الخطاب فهي معتبرة في حقه ايضا سواء
كان ذلك الغير حاضرا في مجلس الخطاب او غائبا عنه فان الاصول المتقدمة كما عرفت تفيد كون الحقيقة
مرادة للمتكلم عند تجرد اللفظ عن القرينة فاذا قطع الغير بتجرده عنها حال التخاطب فتفيد تلك الاصول
المعتبرة ما افادته للمخاطب من كون الحقيقة مرادة فيترتب للغير ح ما يترتب على ارادة الحقيقة من الاحكام
هذا كله فيما اذا قطع بعدم القرينة واما اذا احتملت فلاعتبار اصالة الحقيقة ح مبني على اعتبار اصالة
عدم القرينة فان الاصول المتقدمة لا تقتضي بكون الحقيقة مرادة ح فانها انما تقتضي ذلك في صورة
القطع بعدم القرينة واما مع احتمالها فلا لانها لا تمنع عن ارادة غيرها مع نصب القرينة فكيف
يجوز اقتضاؤها لنفي هذا الاحتمال فان كون المتكلم في مقام التفهيم او عدم غفلته او عدم تعمده
على ترك القرينة او عدم بدائه له لا يقتضي شيء منها بعدم ارادة المجاز مع القرينة والحاصل ان احتمال
عدم ارادة الحقيقة ناش من وجوه الاول ان لا يكون المتكلم في مقام التفهيم وارادة المعنى من اللفظ
الثاني كونه مريدا للمجاز مع سهوه وغفلته عن نصب القرينة الثالث كونه مريدا له مع تعمده على
عدم نصبها اما لغرض او لبداء حدث له الرابع كونه مريدا له مع نصب القرينة مع اختفائها على
غير المتكلم ولا ريب ان الاصول المتقدمة انما تفيد نفي احتمال الوجوه الثلثة الاول واما الاخير
فلا فلابد من نفي احتماله اما بالقطع او بالاصل فلما كان مفروض الكلام عدم القطع فيتوقف نفي

الاحتمال المذكور عليه اعتبار اصالة عدم القرينة وسيعرف الكلام فيها مفصلا ان شاء الله ومن الظنون
اللفظية التي قام القاطع على حجيتها في الجملة اصالة عدم القرينة ويراد بها البناء على عدم القرينة
عند احتمالها وانما خصصناها بالبحث مع انها كسائر الاصول المتوقف عليها اصالة الحقيقة لانه لا
خلاف ظاهرا في اعتبار غيرها من الاصول المتقدمة وانما الخلاف فيها فقد قال الاكثرون ومنهم شيخنا
الاستاد دام ظله على اعتبارها مطلقا ويظهر من المحقق القمي قده ومن المعالم ايضا على الظاهر الاحتمال بين
التفصيل بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد باعتبارها للاول وعدمه للثاني والمحكي عن
ظاهر بعض والمحتمل من كلام صاحب المعالم التفصيل بين المشافه وبين الغائب باعتبارها للاول
دون الثاني حجة القول الاول اتفاق العلماء واهل اللسان من كل زمان على اعتبارها مطلقا
الاول ان بنائهم على الفحص في الخطابات الغيبية لكنهم بعده لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته لاجل
احتمال القرينة بل يبنون على عدمها ويحملون اللفظ على حقيقته والذي يمكن ان يوجه به التفصيل
الاول ما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله من تسليم الاتفاق فيما اذا كان احتمال القرينة من جهة احتمال
الغفلة عنها فانه ح يبني على عدمها لاصالة عدم الغفلة فانها كما كانت معتبرة بالنسبة الى المتكلم كذلك
معتبرة بالنسبة الى غيرها واما اذا كان الاحتمال المذكور ناشئا من احتمال اخفاء القرينة لعروض
مانع غير الغفلة فلا اتفاق ح فيتوقف اعتبارها ح على اثبات الانسداد في الاحكام فيخرج
من محل الكلام فانه في اثبات كونها من الظنون المخصوصة الغير المتوقف اعتبارها على المقدمة المذكورة
واما التفصيل الثاني فهذا التوجيه انسب له منه بالنسبة الى التفصيل السابق ح فيبتني ترجيحه لاجل
الوجه الثالث ووجه الانسبية لا مسرح عما اورده شيخنا الاستاد عليه عند ترجيح التفصيل الاول
من عدم جريانه في حق غير المشافه دون قصد افهامه وكيف كان ففي كل من الوجهين نظر اما الاول

وانا اقول الوجهين معا ان الاول
نلته والفرد واحد وهو الذكر
القرائن الاخرين
فالوجه سنة

اما

انه حجة المثبت فلانه لم يتحقق لنا الاتفاق المذكور في صورة المشافهة بان يكتفي اهل اللسان في مقام الشك بمقتضى
اللفظ مع احتمال ارادة خلافه واختفاء القرينة لاجل الغفلة عنها من دون سؤال مع التمكن منه بلا مشقة مع
انه لا يتعطل العبد بالسؤال من العقلاء من دون ان يلحم عليه كما هو المفروض وكيف كان فنحن نسلم ان عمل اهل اللسان
في محاوراتهم الخاصة على حمل اللفظ على حقيقته من دون توقف لكنا لم نعلم من حالهم انه لاجل حصول العلم
لهم نظرا الى بعد احتمال الغفلة الموجب لحصول القطع بعدمها عادة ويكون احتمالها مجرد امكان العقلي او انه مع
تمام احتمال الغفلة وتمام الخطاب انما هو باثبات الاحتمال المذكور ولو في بعض الموارد ومن هنا ظهر اندفاع ما لو
قيل بعدم قبول الاعتذار من العبيد في ترك العمل بظاهر الخطاب الصادر من مواليهم باحتمال ارادة خلافه وغفلته
من نصب القرينة لما قد عرفت ان الجواب عن ذلك في اصالة الحقيقة وحاصله كما هنا اجمال جهة البناء بانه هو من
جهة حصول العلم عادة فلا يسمع دعوى العبد واعتذاره او من جهة تمام الظاهر حجة عليه مع احتمال ارادة خلافه
واختفاء القرينة واذا لم يثبت ذلك في بعض الموارد فلا يمكن القول باعتبار الاصل المذكور مطلقا نعم الانصاف
ثبوت ذلك في الخطاب الغيبية كما يجيء بيانه لكنه لا يكفي في دعوى الاطلاق واما الوجه الثاني فظهر الجواب عنه
مما قررنا الان في الجواب عن الاول من عدم ثبوت سيرة اهل اللسان مع التمكن من تحصيل العلم بالسؤال
بلا مشقة على العمل باصالة عدم القرينة والبناء على عدم الغفلة مع احتمالها ظهر بطلان التفصيلين كليهما
اما الاول منهما فلان المدعى فيه اثبات اعتبار اصالة الحقيقة عند الشك بالنسبة الى من قصد افهامه سواء كان
مشافها او غائبا واما الثاني فلاختصاص دعوى اعتبارها بالنسبة الى المشافه وقد عرفت عدم ثبوت اعتبارها
في حق المشافه ويكون حجة عند الشك مع التمكن من تحصيل العلم كما هو مفروض البحث هذا مضافا الى ايراد على الاول
من عدم ما يثبتها لما ادعاه العلماء بالحق فيراد ليس الغرض في اثبات اعتبارها اعتقاد اللغة الان بها الا بثبوت
انفاقهم فهو يكشف عن حيلتهم على العمل بها واستقرار طريقتهم العرفية عليه نظرا الى ان اختلاف اعتقادهم وادائهم غاء

الاختلاف يمنع من الاتفاق عادة لولا اقتضاء جبلتهم ذلك مضافا الى ما يرد على الوجه الثاني في الاستدلال به
على التفصيل الاول من اقتضائه عدم اعتبار الاصل المذكور بالنسبة الى الغائب مطلقا وان قصد افهامه نظرا الى ان منشأ
التفصيل على اسناد الاصل الى اصالة عدم الغفلة فيعتبر او على اسناده الى استصحاب عدم القرينة فلا وكيف
كان فالتحقيق في المقام التفصيل بين المشافه والغائب باعتباره في الثاني دون الاول عكس التفصيل الثاني والدليل
على ذلك اما على عدم اعتباره للاول فلما عرفت من عدم ثبوت بناء اهل اللسان على العمل به في حال التشافه مع
التمكن من تحصيل العلم بالاستفهام واما على اعتباره للثاني فاجماع العلماء على العمل به في الخطابات الغيبية مع التمكن
من تحصيل العلم بعد الظن بعدم القرينة بحيث لا يتوقفون عن العمل وحمل الخطاب على حقيقته باحتمال القرينة
بعد الفحص عن مظانها فان اتفاقهم مع اختلاف ارائهم يكشف عن استقرار طريقة اهل العرف على ذلك واجماع
اهل اللسان وبناء العقلاء في كل زمان على ذلك ولا يرد عليه ما اوردنا على اعتبار الاصل في الخطابات الشفاهية
من ان عملهم لعله لحصول العلم بعدم القرينة لان القطع حاصل بان الغالب في الخطابات الغيبية التي يعملون بظواهرها
عدم حصول العلم وقيام احتمال القرينة ولو بعد الفحص لا يقال ان حاصل ما ذكرت دعوى اعتبار الاصل المذكور
من جهة الانسداد فلا يكون من الظنون الخاصة لانا نقول نحن نسلم الانسداد لكن ليس كل ظن يكون اعتباره
من جهة الانسداد ظنا مطلقا فان المراد بالظن المطلق في المقام ما ثبت اعتباره لاجل انسداد باب العلم بمعظم
الاحكام الشرعية وانكان مفتوحا في غير الالفاظ والانسداد الذي نحن فيه انما هو في نفس الالفاظ
مع قطع النظر عن الاحكام الشرعية وهذا لا يوجب كونه ظنا مطلقا فان الحكمة في اعتبار جميع الاصول العقلائية
هو الانسداد الغالبي لغلبة كما في الاصول المعروفة في المقام من اصالة عدم الغفلة وعدم السهو وعدم السفه
وغيرها او جميعها كالاستصحاب واصالة البراءة بناء على اعتبارهما من باب الظن وكالظن بالامور المستقبلة
كالظن بالسلامة فانها من الظنون المعتبرة عند العقلاء والحكمة في اعتبارها انما هو انسداد باب العلم بالامور

المستقبلة

المستقبلة غالبا فلذلك جعلهم على البناء عليه في جميع امورهم ثم انه لا يرد علينا انه كيف يمكن تعبد العقلاء
بغير العلم في صورة تمكنهم منه كما في بعض الموارد فان المدعى ثبوت الانسداد في الغالب فهو اعتراف بانتفائه
في بعض الموارد فيرد المحذور وتوضيح دفعه انه لا ريب ان لحصول العلم اسباب منضبطة في مقام استكشاف
المرادات بل الاسباب في المقام هي الخصوصيات اللاحقة لخصوص المقامات بخلاف مقام استكشاف الاوضاع
فانه كما عرفت له اسباب منضبطة كالتبادر وعدم صحة السلب وغيرهما من الاسباب بحيث لا يختص افادتها
العلم بشخص دون شخص او حال دون حال فلذا تعرضنا للبحث عن صغرياتها ثمة وتركنا البحث عنها ههنا فحيث
بعدم دخولها في المقام تحت ضابط فانه لو فرض انه ثبت انها ليس لها ضابط في المقام فلا يختص صورة بامكان تحصيل
العلم حتى يجب تحصيله فيها اذ ربما يحصل العلم في بعض الصور لاحد ولا يحصل لغيره وكذلك في ذلك البعض وربما
يحصل لشخص واحد في حال دون اخرى وكيف كان فحصول العلم في بعض صور المقام اتفاقي لا يدخل تحت
قانون حتى يجب تحصيله والتكلف وتحمل المشقة في جميع الموارد لاجل احتمال الحصول خصوصية مفيدة للعلم
في بعضها موجب لاختلال النظام والحاصل انه اذا كان الداعي على البناء على العمل بغير العلم دفع الحرج والمشقة
وتسهيل الامور فذلك امر حسن عند العقل بل واجب فلا يرد السؤال المذكور اصلا لا ابتنائه على التعبد
بغير العلم من دون داع اليه وغرض صحيح تقتضيه وقد عرفت وجوههما في المقام هذا ثم انه يتجه الكلام في
اعتبار اصالة الحقيقة من جهة اصالة عدم الغفلة او اصالة عدم القرينة على القول به مطلقا او بالتفاصيل
المتقدمة هل هو على الاطلاق من باب الظن النوعي بالمعنى الاعم الشامل لصورة الظن بالخلاف الحاصل بعلم
بالقرينة على المجاز او من باب الظن النوعي بالمعنى الاخص المختص بغير صورة الظن بالخلاف الشامل لصورة الظن
بالوفاق ولصورة الشك بالمعنى المتعارف او من باب الظن الشخصي بالمعنى المعروف الاكثرون على الاول
لكنهم بين قولين فالاكثر منهم على ذلك فيما اذا لم يكتنف الكلام بشيء يصلح لكونه قرينة اعتمد المتكلم على ارادة

المجاز كما في المجاز المشهور فان الشهرة المكتنفة بها اللفظ تصلح لاعتماد المتكلم عليها في ارادة المجاز وكذا الجمل
المتعقبة بقيد يصلح لرجوعه الى الجميع او الى الاخيرة خاصة فان المشهور في امثال المقام عدم حمل اللفظ على حقيقته
بناء على عدم القرينية ثم المشهور منهم التوقف وعدم حمله على المجاز ايضا وبعضهم حمله على المجاز كابي يوسف
والقول الآخر المقابل لقول الاكثر قول ابي حنيفة حيث انه حمل اللفظ على حقيقته ايضا وكيف كان
فقد عرفت الكلام مفصلا في المجاز المشهور وان الاكثر من الذاهبين الى التوقف ومنهم الشيخ محمد تقي قده وشيخنا
الاستاد دام ظله والمحكي عن اكثر المحققين كما في المفاتيح اختيار ان الشاهد في الظن النوعي بالمعنى الآخر ومنهم
المحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب المعالم وصاحب الرياض على ما
حكي عنهم في المفاتيح فان صاحب المفاتيح قده نسب اليهم القول بالظن النوعي وجعل الثمرة بين هذا القول وبين
القول الثالث اعني اعتبار الظن الشخصي انه يحمل اللفظ في الامثلة المذكورة وهي المجاز المشهور وامثاله على المعنى
الحقيقي على هذا القول ويتوقف على القول الثالث اقول في نسبته قده هذا القول اليهم نظر بل منع فان منهم
صاحب المعالم ولا يخفى ان كلامه في آخر مسألة الامر في الفائدة التي ذكرها التوقف في المجاز المشهور ظاهر في
موافقته للقول الاول ولعل غيره من المحققين المذكورين كلماتهم ايضا هكذا فاستظهار السيد صاحب المفاتيح
منها هذا القول وكيف كان فنسبة هذا القول الى صاحب المعالم لا اعرف له وجها واما غيره فلابد من الرجوع
الى كلماتهم فلعله يظهر لنا غير ما ظهر للسيد المذكور قده والمحكي عن المحقق الخونساري وجمال الدين
هو هذا اختيار القول الثالث وحجة كل واحد من الاقوال انما هي طريقة اهل اللسان وسيرتهم فان كل واحد من هؤلاء
الجماعات يدعون سيرة اهل اللسان على طبق القول الذي اختاره والذي يقوى في النظر هو القول الاول
للاكثر من حمل اللفظ على حقيقته مطلقا الى ان يعلم بالقرينة فانه لم يكتنف اللفظ بشيء يصلح من حال او مقال
لكونه قرينة فان الذي يظهر لنا من طريقة اهل اللسان فيها يحملون على اصالة الحقيقة ولا يوجبون تحصيل العلم

بالمر

بالمراد البتة على حمل اللفظ على ظاهره العرفي وهو الظاهر الذي يفهمه العرف من اللفظ مجردا عن القرينة وان لم يحصل
الظن لهذا الشخص او حصل له الظن بالخلاف من الامور الخارجية الغير المكتنفة باللفظ فظهر ضعف القول الثالث ولعل
المحقق المذكور قده نظر الى الاشكال الذي اورده على اعتبار اصالة الحقيقة في حال الخطاب من عدم تعقل العقلاء التعبد
بالشك ولكن هذا الاشكال يناسب لاختيار التفصيل بين المخاطب وغيره اذ بعد البناء على اعتبار اصالة الحقيقة فلا
انها لا تفيد القطع بل المراد معها مشكوك فلا وجه للتفصيل هنا لذلك واما القول الثاني فظهر ضعفه من جهة اعتبار
عدم الظن بالخلاف ثم انه يرد عليه الاشكال ايضا في حمل اللفظ على الحقيقة في الامثلة المذكورة لما قدمنا من ان
بناء اهل اللسان على العمل بالظواهر العرفية ولا ريب انه بعد اكتناف اللفظ بشيء يصلح للقرينية كونه قرينة لا يبقى
له ظهور عرفي حتى يعمل به ثم ههنا تفصيل آخر للسيد المتقدم اعني صاحب المفاتيح قده وهو ان احتمال الارادة
خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر
فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال
في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع والجواب عنه بما ذكره شيخنا دام ظله في رسالته في هذا المقام فراجع وكيف
كان فقد عرفت المختار في اعتبار اصالة الحقيقة من اختصاصها بالخطابات الغيبية ولا ريب ان اهل اللسان
لا يفرقون في العمل بالظاهر العرفي من اللفظ بين كونه مظنونا او مشكوكا او موهوما بغير الظن المعتبر على
خلافه ويكشف عن ذلك الرجوع الى العرف والفصحاء وعملهم في مثل المكاتيب والمراسيل حيث انك ترى انهم يحملون
ظاهر اللفظ حجة ويرتبون عليه احكامه من غير ان يتوقفوا مع الظن الغير المعتبر على خلافه الا ترى انه لو كتب
احد لآخر مكتوبا وكتب فيه الشتم والسب على ثالث فوقع المكتوب بيد ذلك الثالث فلا يتوقف في جعله
حجة على الكاتب بحيث لو اعتذر الكاتب باني ما قصدت من الكتابة الشتم وانما قصدت به المثل لم يسمع منه ذلك
ويصح عتابه عند العقلاء وهذا من الظواهر اللفظية المجازات المحفوفة بالقرائن وهذا ما هو المش من ان

المجازات مع القرائن حقائق ثانوية في حكمها ويراد بوجوب حمل اللفظ عليها عند الخلو عن الصارف للفظ
عن الظهور الذي حصل له بواسطة قرينة ولو مع عدم افادة اللفظ العلم بكون الظاهر مع القرينة مرادا وهم
اي ظهور اللفظ مع القرينة على قسمين احدهما ما يرجع الى اصالة الحقيقة في نفس القرينة وهذا فيما اذا كانت القرينة
لفظية وثانيهما ما يرجع الى غيرها وهذا فيما اذا كانت حالية ووجه رجوعه الى اصالة الحقيقة في القسم الاول
انه اذا قيل رايت اسدا يرمي ودار الامر بين كون اسد مجازا في الانسان الشجاع او كون يرمي مجازا في رمي
التراب كما هو عادة الاسد الغضبان فظهور الاسد في الانسان الشجاع مستند الى اصالة الحقيقة في لفظ يرمي
وهذا القسم من المجاز معتبر عند اهل اللسان لعين اعتبار الحقائق لان السبب الداعي اليه انما هو متابعة
الحقيقة التي مر بيان اعتبارها اللهم الا ان يقال ان الادلة المتقدمة في اعتبار اصالة الحقيقة لا تقتضي الا
وجوب حمل اللفظ على مدلوله المطابقي واما ترتيب معناه الالتزامي وهو صرف لفظ آخر عن ظاهره مع جريان اصالة
الحقيقة فيه ايضا فلا لكنه مدفوع بان الاصول العقلائية كلها معتبرة عند العقلاء واهل العرف في جميع آثارها
سواء كانت مطابقية او التزامية وانما يتصور التفكيك فيما اذا كان الاصل معتبرا من باب التعبد الشرعي
واما معارضة اصالة الحقيقة في لفظ آخر لنفسها في اللفظ الذي يكون قرينة فهي مدفوعة بان اللفظ الذي يكون
قرينة لا بد ان يكون دلالته نصا او اظهر بالنسبة الى دلالة اللفظ الآخر ولا ريب انه لا اعتبار لاصالة الحقيقة
بعد تعارض دلالة اللفظ باقوى منها بل يكون دلالة ذلك اللفظ واردة على اصالة الحقيقة في اللفظ اذا
كانت نصا مع ظنية سنده وحاكمة عليها اذا كانت ظنية في الجملة وكيف كان فكلامنا في تقديم دلالة
احد اللفظين على دلالة الآخر وجعله قرينة عليه عند التعارض اذا احرز كون دلالة اللفظ نصا او اظهر … الا
في المقامات الخاصة في تشخيص تلك الصغرى اذ كما يمكن ان يرجح في اسد يرمي قرينية يرمي على الاسد يمكن
بالعكس وبذلك اتضح ما توهم بعض من جعل المتأخر قرينة ممنوع لعدم الاولوية وكيف كان فلم يظهر لي احراز الصغرى لما

هو

هو الرجوع الى العرف فكل ما كان اظهر دلالة من اللفظين من الآخر فهو القرينة ثم ان القرينة اذا كانت لفظية
فالظهور المجازي مستند الى اصالة الحقيقة كما عرفت واذا كانت حالية فهو مستند الى تلك الحال وكما انه لا يجوز
التامل في الاعتماد على ظهور اللفظ في المعنى المجازي وحمله عليه فيما اذا كانت القرينة لفظية بعد احراز كونها
قرينة معينة كونها اظهر ولا اشكال لا يجوز التوقف في ذلك فيما اذا كانت القرينة حالية بعد احراز كون تلك الحال
بحيث توجب ظهور هذا اللفظ في المعنى المجازي عرفا اما على الاول فلما عرفت من ان مرجع الظهور المجازي
ح مستند الى اصالة الحقيقة وقد عرفت اعتبارها واما على الثاني فلان ما دل على اعتبار اصالة الحقيقة من
بناء العقلاء من اهل اللسان واستقرار سيرتهم في كل زمان جار فيها ايضا وثابت لان الكلام كما يفهم المتبع في
محاوراتهم واما كون بناء العقلاء دليلا فهو امر واضح لا يحتاج الى الاحتجاج عليه ضرورة امضاء الشارع اياه لانهم
منهم ثم ان قرائن المجاز لا تدخل تحت ضابطة بل تختلف باختلاف المقامات اما اذا كانت لفظية فواضح الا
ان يجعل الضابط كون اللفظ بحيث يصرف اللفظ الآخر عن ظاهره لكن كونه كذلك لا يدخل تحت ضابطة بل هو
يتبع الموارد الجزئية واما اذا كانت حالية فالامر فيها اوضح لعدم دخولها تحت ضابطة اصلا الا بالوجه المتقدم
من كون الحال مثلا بحيث توجب صرف اللفظ عن ظاهره عرفا مثلا او تعينه في المعنى الآخر نعم قد يتصور الانضباط
في افرادها كما في المجاز المشهور فان الشهرة حالة للفظ توجب تعيين اللفظ في المعنى المجازي بعد قيام قرينة
صارفة له عن حقيقته على المشهور بعد خطأ قول ابي يوسف … وكيف كان فهي موجبة لظهور اللفظ في المعنى مطلقا
او مع قيام قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي في جميع الموارد بحيث لا يختص كونها موجبة للظهور المذكور مطلقا
او مشروطا على اختلاف البراهين ببعض دون بعض وكذا الامر الواقع عقيب … فان وقوعه في هذا
المقام حالة له توجب ظهوره في الاباحة دون الوجوب ثم ان القرينة حالية كانت او مقالية قد تكون
مانعة عن مقتضى وضع اللفظ وكونه مرادا منه وقد تكون معينة لغير مقتضى اللفظ وهو المعنى الغير الموضوع

بعد قيام مانع اللفظ عن مقتضاه وضعه وقد تكون موصوفة بكلتا الصفتين فعلى الاول صارفة محضة وعلى الثاني
معينة كذلك وعلى الثالث موصوفة بكلتيهما فعلى الاول فهي موجبة لظهور اللفظ في غير الموضوع له اجمالا وعلى الثاني
موجبة لظهوره فيه تفصيلا بعد قيام قرينة صارفة له عن الموضوع واما على الثالث فهي بنفسها موجبة لظهور اللفظ
في غير الموضوع تفصيلا والنسبة بينهما اي المعينة والصارفة عموم من وجه وكيف كان فكلما ظهر اللفظ في غير المعنى
الموضوع له اجمالا او تفصيلا ولو بانضمام شيء آخر فهذا الظهور متبع بحيث يجب ترتيب آثاره عليه حسب ما يقتضيه
المقام بحسب الاجمال والتفصيل وقد عرفت الدليل على ذلك ثم اذا قامت قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي
واتحد المجاز فلا اشكال في حمل اللفظ على ذلك المعنى المجازي فمع قيام القرينة الصارفة معينا له وان تعدد
فقالوا بحمل على اقرب المجازات ويعنون به الاقرب بحسب نظر العرف يعني انه يحمل اللفظ على اظهر المجازات عندهم
بعد قيام القرينة الصارفة على عدم ارادة الحقيقة ثم سبب ظهور ارادة هذا المعنى المجازي ح من اللفظ ومن كونه
اظهر من بين المجازات يرجع على الظن الى احد الامور الثلثة الاول الاقربية من حيث الاستعمال بمعنى اكثرية استعمال
اللفظ في هذا المعنى من استعماله في المجازات الاخر الثاني اقربيته من حيث الاعتبار او كونه اقرب الى الحقيقة
من حيث الاعتبار العقلي وبعبارة اخرى كونه اكد علاقة بالمعنى الحقيقي من بين المجازات فذلك يوجب اقربيته
في نظر العرف الثالث ما لا يكون شيء منهما وليس في نوع ضابط تحت جزئيات هذا القسم وانما يتبين تلك الجزئيات
بنفس النتيجة المذكورة اعني ظهور اللفظ في ذلك المعنى المجازي الخاص من بين المجازات وبعبارة اخرى ان كلما
وجد موردا في العرف فهم مع تعدد المجازات بعد قيام القرينة الصارفة انهم يفهمون من اللفظ احدها المخصوص مع
انتفاء الامرين المذكورين بينه وبين المعنى الحقيقي فالسبب الموجب لذلك الظهور ح الذي لا نعلمه تفصيلا داخل
في هذا القسم وربما يطلق على هذا القسم التبادر تسمية للشيء باسم سببه فان التبادر حقيقة هو هذا الظهور
وفي ذلك القسم سببه فتسميته به بالاعتبار المذكور ووقع التعبير عنه بذلك في كلام بعض السادة الاجلاء

[illegible]

قال

قال ان سبب ظهور اللفظ في المعنى المجازي في صورة تعدده احد امور ثلثة الاشتهار والقرب والتبادر واراد
بالاشتهار الاقربية من حيث الاستعمال وبالقرب الاقربية من حيث الاعتبار وبالتبادر القسم الاخير
هذا ولكن الحق عدم كون القرب الاعتباري سببا للتعيين والظهور نعم هو يكون منشأ للاقربية الاستعمالية
بمعنى انه شرط فيها فانه يتوقف استعمال اللفظ في الغير الموضوع قليلا او كثيرا على ملاحظة اذ لولاها لما جاز الاستعمال
المجازي لتوقفه على العلاقة المؤكدة بين المعنى الحقيقي الاصلي والمجازي لكنه ليس بنفسه صالحا للتعيين وظهور
اللفظ في الاقربية جهة وما ذكرنا من المنع لا ينافي ما ذكره اهل اللسان من ان وجه الشبه بين المشبه والمشبه به
لا بد ان يكون من اظهر اوصافهما ليكون سببا للانتقال من المشبه الى المشبه به فان غرضهم الاظهرية في نظر العرف
دون الواقع ونظر العقل ثم انه يظهر الثمرة بين ما اخترنا في الاقربية الاعتبارية وبين القول الآخر في حديث الرفع
وامثاله مما قام القرينة فيه على تعذر حمل اللفظ على الحقيقة مع وجود اقرب اعتبارا من بين المجازات فعلى
ما اخترنا لا يحمل الحديث على رفع جميع الآثار لكونه اقرب الى نفي الحقيقة بل يحمل على الامر الظاهر عند العرف في
مثل هذا التركيب ان كان كالمؤاخذة والا فالتوقف ثم انه يترتب على كون الظهور العرفي معينا للمعنى المجازي
حمل قوله حرمت عليكم امهاتكم على حرمة وطيها لانه الاظهر عرفا من بين ساير المحتملات وكذا حمل قوله حرمت
عليكم الميتة على حرمة اكلها لكونها الظاهر عرفا في مثل هذا التركيب بعد تعذر الحقيقة فان الحقيقة في المثالين
متعذر الارادة لان الحرمة من صفات الفعل لا الذات فلا يجوز اتصافها بها ثم ليعلم ان مثل هذا الظهور
من القسم الثالث فان سببه ليس الاقربية الاستعمالية ولا الاعتبارية على القول باعتبارها ومن هذا القبيل
ايضا قولهم لا غيبة لفاسق فان ظهوره في نفي الحرمة غير مسبب عن شهرة الاستعمال او القرب الاعتباري
وكيف كان فالمدار في تعيين اللفظ في احد المجازات بعد تعذر حمله على الحقيقة على الظهور العرفي
للفظ في هذا المعنى المجازي سواء كان مسببا من كثرة الاستعمال او من القرب الاعتباري او من غيرهما

فان الفرض من نفي كون القرب الاعتباري منشأ للظهور انما هو نفي الملازمة كما كانت حاصلة بين الشهرة
والمجاز المشهور لا نفي امكانه او وقوعه احيانا اذ نسب الى دفع التعارض بين تلك الاسباب اعني الشهرة والقرينة
الاعتبارية على القول بهما وغيرهما فيقدم الظهور المسبب عن الادلة المسبب عن الثالثة واما المسبب عن الثاني
فعلى فرض تسليم كونه سببا للظهور متاخر عن الجميع فلا يرجع اليه الا بعد فقد الاخرين خاتمة في تعارض
الاصول اللفظية وما يجري مجراها من الاصول المستعملة في اثبات الاوضاع ونحوها ونفيها كاصالة عدم
الاشتراك والنقل اذا دار فهم المراد على استعمالها ويدخل فيه البحث المعروف من تعارض الاحوال لان المراد
بهذه الاحوال امور يخالف كل واحد منها اصلا من الاصول اللفظية كالاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار
والمجاز فمعارضة بعضها مع بعض مرجع الى تعارض الاصول اللفظية فان تعارض الاشتراك مع النقل مرجع
الى معارضة اصالتي عدمهما وهكذا وقد يعبر عنها بمسائل الدوران وانما افردوا التخصيص والاضمار مع كون
انهما قسمان من المجاز لاختصاصهما بمزايا ليست في سائر الاقسام كذا قيل لكن الاظهر في وجه الافراد هو ان
التخصيص خصوصا المتصل منه مجازا مختلف فيه والاضمار ايضا خارج عن حد المجاز المعروف في الحقيقة واما
يطلق عليه المجاز في الاعراب توسعا فهو ضرب اخر غير المجاز المعروف المحدود في كلامهم وانما افردوا البحث
عن التقييد والنسخ مع انهما ايضا من احوال اللفظ مع وقوع التعارض بينهما وبين غيرهما من الاحوال
الخمسة المتقدمة لان النسخ ليس قسما اخر من الاحوال بل هو داخل في التخصيص فالبحث عن حكم معارضة
التخصيص مع غيره يغني عن البحث عن حكم تعارض النسخ مع سائر الاحوال المتقدمة اذ ليس اخص منه الا كونه
من بين افراد التخصيص فيكون حكمه حكم مطلق التخصيص وافرادهم له بالبحث ليس من جهة البحث عن معارضته
مع سائر الاحوال غير التخصيص بل الغرض البحث لاجل مبحث بناء العام على الخاص او النسخ انما هو بيان الحال
في معارضة افراد التخصيص بعضها مع بعض فقال فيما اذا ورد عام ثم ورد خاص هل يحكم بالتخصيص الافرادي

بجمل العام

بجمل العام الافرادي على هذا الخاص او بالتخصيص الازماني فيجعل الخاص ناسخا للعام والفرض فيما نحن فيه اعني تعارض
الاحوال بيان الحال عند تعارض انواع تلك الاحوال لا افرادها بعضها مع بعض فظهر ان افراد النسخ بالبحث في مبحث
بناء العام على الخاص ليس لامر راجع الى الجهة المبني عليها مبحث تعارض الاحوال واما افراد التقييد فلطول البحث فيه بحيث
لا يسعه المقام هنا فان الجواب السابق لا يتمشى هنا فان الفرض في مبحث المطلق والمقيد هو الفرض في تعارض الاحوال
من معرفة حكم معارضة التقييد مع غيره فوجد فان التعارض هناك بين التقييد في المطلق او المجاز في المقيد
كيف كان فبملاحظة دخول النسخ والتقييد في الاحوال فيما نحن فيه يرتقي اقسام تعارض الاحوال الى احد وعشرين
قسما كما يظهر بالتامل ولعل الذي حصر الاقسام في العشرة اهمل هذين اي النسخ والتقييد فيما نحن فيه او بعد
اهمالهما يرتقي اقسام تعارض سائر الاحوال العشرة وبزيادتهما يرتقي الى احد عشر ثم ان تنقيح المقال في تعارض
الاحوال يتوقف على مراحل ثلث الاولى في تاسيس الاصل فيما اذا تكافئت التي منها اما العدم مزية لاحدهما
على الاخرى اصلا او بناء على عدم اعتبار المزية والترجيح في المقام واختصاص اعتبارها بتعارض الاخبار الثانية
في ذكر المزايا والمرجحات النوعية واما الشخصية التي يفيد الظن الفعلي باحد الطرفين فهي باعتبار عدم انضباطها
لم يصلح لتعلق غرض الاصوليين بذكرها في المقام والثالثة في اعتبار المزايا او عدمه وسلكنا هذه انما هي
المرحلة الثانية فلنقدم الكلام في المرحلة الاولى وقبل الشروع لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان محل النزاع
في تعارض الاحوال وتكافؤها انما هو ان يكون التعارض بين الحالين وانما يعني كونه ناشئا من مقتضى ظاهر
اللفظين كما في اسد يرمى فان التعارض بين مجازية الاسد في الشجاع وبين مجازية يرمي في رمي التراب
وبقاء الاسد على حقيقته ناش عن مقتضى ظهور اللفظين فان ظاهرهما متنافيان بالذات لا يمكن الجمع
بينهما عقلا او عرضا بسبب العلم الاجمالي بعدم ارادة ظاهر احد الخطابين فان الامر دائر بين التصرف
في ظاهر ذلك الخطاب وجعله هو المعلوم بالاجمال وبين التصرف في ظاهر هذا الخطاب بسبب العلم الاجمالي الموجب

لا يمكن الجمع بينهما وهذا كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن أحق بردهن إذ لا ريب
أنه لا تنافي بالذات بين بقاء الذي هو المطلقات على عمومه وبين بقاء الضمير على ظاهره وهو اتحاده مع ما أريد
من المرجع بأن يكون المراد بالمطلقات أعم من الرجعية والمطلقة بالطلاق البائن كما هو ظاهره ويكون المراد بالضمير
في بعولتهن مطلق المطلقات كما هو قضية الضمير مع ما أريد من المرجع فلا يلزم خلاف أصل في شيء منهما لكن لما
قام الإجماع على اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات فلا يمكن ح أن يراد بالضمير مطلق المطلقات بل لا بد أن
يراد به الرجعيات خاصة فح يدور الأمر بين الاستخدام وبين التخصيص في العام إذ لو أريد بالعام مطلق
المطلقات يلزم الاستخدام في الضمير لعدم التطابق ح لما أريد من المرجع وإن أريد به الخاصة لما أريد منه وعدم الاستخدام
يلزم التخصيص في العام فقد عرفت أن العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظاهرين أحدهما العموم وثانيهما ظهور الضمير في
تطابقه لما أريد من مرجعه أوجب هذا التعارض وإلا فلا تعارض بينهما بالذات كما عرفت هذا ثم إن التحقيق الحاكم
فيما إذا لم يكن في بعض تلك الأحوال مسببا عن الشك في الآخر وإلا فالأصل في الشك السببي مقدم على الأصل في الشك
في المسبب كما تحقق ذلك في تعارض الاستصحاب بل الأمر هنا أوضح لأن الأصول اللفظية كلها أمارات ظنية ولا
يعقل الظن بوجود المسبب مع الظن بعدم السبب بل ربما يرتفع الأول بالثاني عقلا والمفروض حصول الظن من الأصل
الثاني للسبب فيرتفع الذي كان الشك فيه مسببا عن الشك في ذلك السبب ومن هذا الباب دوران الأمر
بين تخصيص العام المتعقب بالضمير وبين ارتكاب الاستخدام في الضمير وبقاء العام على حاله كما في الآية
المتقدمة حيث إن حمل المطلقات على ظاهره الذي هو العموم يوجب الاستخدام في ضمير بعولتهن للإجماع
على عدم الرجوع في جميع أقسام المطلقة كما عرفت فيدور الأمر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته
أعني المطابقة للمراد بالمرجع وبين إبقائه على العموم والتزام الاستخدام في الضمير لكن الشك في الثاني لما كان
مسببا عن الشك في التخصيص فبأصالة العدم يثبت الاستخدام ولو كان التخصيص في نفسه أرجح من المجاز مطلقا

فإن قلت

فإن الظن بالملزوم يلزم الظن باللازم وإن كان أضعف الظنون وكذا الأصل غير موضع الأصل في الثاني وإن كان
أضعف اعتبارا من الأصل في الثاني ويظهر ثمرات القاعدة المذكورة أعني تقدم الأصل في الملزوم على الأصل
في اللازم ثمرات كثيرة في مسائل العدة في غير الرجعيات في الفقه إذ عليها تمسك بعموم المطلقات الذي هو
موضوع حكم التربص بثلاثة قروء على إثبات ذلك الحكم أي التربص بثلاثة قروء في مطلق المطلقات إلا ما قام
الدليل على خروجها وعلى عدمها إلا الحكم بحقيقة الضمير بأن يكون المراد بالمطلقات خصوص الرجعيات أو بالتعارض
بين تخصيصه وبين الاستخدام والتوقف فلا يجوز التمسك به في إثبات ذلك الحكم في غير الرجعيات
أما على الأول أي على الحكم بتخصيصه وبقاء الضمير على ظاهره فظاهر لكونه ح خارجا عن حكم غير الرجعيات وأما على الثاني
أي على التعارض والتكافؤ فلإجماله في إرادة العموم فإذا عرفت هذه كلها فلنرجع إلى ما نحن بصدده فنقول
بعون الله تعالى وحسن توفيقه إن جملة القول في الأحوال المتكافئة أن الأصول اللفظية إذا تعارض بعضها
مع بعض وتكافأ من حيث المرجحات المعتبرة احتمل فيه وجوه أو أقوال على الظاهر الأول إلحاقها
بالأخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخيير وهذا وإن لم نجد به مصرحا إلا أنه يظهر من كلامهم في تعارض
القراءات السبع مع اختلاف الحكم الشرعي باختلافها ووجه الاستظهار أمران أحدهما أن المشهور تواتر القراءات
السبع كلها وهذا يقتضي أن يكون النزاع في تعارضها من حيث الدلالة لتلك القراءات وظواهرها فيدخل فيما
نحن فيه لأن الكلام في المقام في تعارض الظواهر اللفظية وظواهر القراءات من جملتها هذا لكن الحق عدم توقف
الاستظهار المذكور على ثبوت تواترها بل مع ثبوت جواز الاستدلال بها وجعل المتعارضين منها بمنزلة
آيتين قطعيتين أيضا يتم المطلب إذ مع ثبوت ذلك لا يكون ملاحظة التعارض والترجيح وإجمال الصدور
قطعا بل راجع إلى جهة الدلالة والظهور أو الأعم منه بحيث يشمل الترجيح من حيث كون القراءة موضوعا للحكم
الشرعي لكن الحق أنه بعد فرضهما كالمتواتر في الأخبار من جهة الصدور فلا وجه للتوقف في جواز القراءة

بكل منها فالمفاد حينئذ اثنتين بجواز القراءة بايهما شاء او ترجيح العلامة بالسلامة من ثقل الادغام الظاهر
انه من جهة الصدور على القول بعدم التواتر وعلى عدم ثبوت كونها في حكم المتواتر كما يدل عليه بعض الاخبار من
ان القرآن واحد وسيأتي تمام الكلام فيه وثانيهما ان المتيقن في تعارض القراءات التخيير كما في الاخبار مع عدم تعيينهم
لها اذا كان القرآن موضوعا للحكم الفرعي بل ظاهر الملازمة كلامهم ثبوت التخيير عند التعارض بالنسبة الى جميع
الاحكام المترتبة على لفظ القرآن بان يكون موضوعا للحكم الفرعي والى الاحكام المتفرعة على معناه بان يكون القرآن
طريقا اليها دليلا في اثباتها فمقتضى الامرين وجود القائل بالتخيير فيما نحن فيه بعدم الفرق بين ظواهر الفاظ الكتاب
وبين غيرها اذ بعد فرض تواتر القراءات فيكون القرآنان المختلفان سيما فيما اذا كان الاختلاف من جهة المادة
آيتين مستقلتين حقيقة فيقع التعارض بين ظاهريهما الخطابين المفروغ عن صدورهما فيدخل فيما نحن فيه
لان الكلام فيه في تعارض ظاهري الخطابين فانا او عرضا كما عرفت بعد البناء على صدورهما ثم انه بناء على ثبوت
تواتر القراءات فان ثبت جواز الاستدلال بكل منها فيمكن الاستظهار المذكور اذ بعد العلم انه ليس النزاع في
ترجيح نفس احدى القراءات على الاخرى بل الترجيح والتعارض انما هو من حيث الدلالة بظواهرها واما مع
عدم ثبوت ذلك فيشكل الاستظهار لدوران الاحتمال بين ان يكون نزاعهم وملاحظتهم التعارض والترجيح
من حيث السند والصدور وبين ان يكون من حيث الاستدلال بظاهرها هذا مع انه يحتمل ان يكون ذلك
اي البحث وملاحظة التعارض والترجيح من حيث جواز القراءة بها وعدمه لما ان يكون القراءة موضوعا للحكم الشرعي
ولم يكن غرضهم اثبات كون القراءات من موضوعات الحكم الاصولي اعني الطريقية والاستدلال واشكال في
الاحكام الفرعية بها هذا ولكن يمكن تنزيل كلامهم على القول بعدم التواتر وعدم ثبوت الاستدلال بها
فيخرج عما نحن فيه ويؤيده او يدل عليه قولهم بالتخيير بعد فقد المرجحات الغير الراجعة الى الدلالة من قواعد بل
قال السيد الكاظمي في شرح الوافية على ما حكي عنه قده لما كانت القراءات السبع المتواترة كلها قرآنا كانت اذا اختلف

اثنان

اثنان منها في حكم خبرين اذ خطابين متعارضين والضابط في ذلك عند الاكثر التخيير وذهب قوم من العامة
الى التساقط والرجوع الى الاصل ثم لما كان ذلك مبنيا على تكافؤ القراءات وانتفاء الترجيح وكان ذلك على اطلاقه في
محل نظر رجح العلامة في القراءتين المذكورتين بظهور المرجح بالسلامة مما استقامت بحجة السنة الفصحاء على خلافه
من الامالة والاشمام ونحوها فغلظ المستدل عليه فيجب الاخذ بمقتضاها دون ما عداها انتهى كلامه رفع مقامه
واراد بالقراءتين قراءة عاصم وقراءة حمزة وانت خبير بان السلامة من مثل الامالة والاشمام لا توجب الترجيح
في مقام الاستدلال على الحكم الفرعي بعد فرض كون القراءتين متواترتين كما هو ظاهر قوله بمنزلة خطابين متعارضين
فان الظاهر منه انه اراد بالخطابين الآيتين المتواترتين مع انه لا يختلف المعنى باختلاف القراءة من حيث الاشمام
والامالة وعدمهما كما لا يخفى والظاهر ان نظر العلامة في الترجيح الى بعض ما يترتب على القرآن غير الاستدلال على حكم
من الاحكام الفرعية الشرعية كالقراءة في الصلوة وامثال ذلك مما يكون نفس القراءة موضوعا للحكم لا طريقا
اليه وهو ترجيح حسن يحمل على تقدير كون الامالة مثلا من منافيات الفصاحة لان الافصح من آيات القرآن اولى
بترتب آثار القراءة عليه فتدبر نعم يبتنى على ان القراءات السبع مطلقا او عند التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعي
غير متواترة كانت السلامة من مثل الامالة مرجحة هذا هذا ما عرفت في تعارض القراءات ولكن القول بالتخيير
مع التكافؤ لم نجده فيما لا بد في تعارض الاحوال المتكافئة كما اشرنا اليه سابقا الثاني من الاحتمالات او الاقوال
الحاقها بالاصول العملية المتعارضة في الحكم بالتساقط مطلقا حتى في نفي الثالث وقد ينزل عليه ما سمعت من بعض
العامة كما هو الظاهر مع احتمال ان يكون المراد التساقط في مورد التعارض لا مطلقا حتى في نفي الثالث الذي
يتفقان في نفي الثالث الثالث التوقف عن ساقطهما في اثبات شيء من مؤديهما لا مطلقا وهذا الاحتمال الاخير مما
نسب الى بعض العامة كما عرفت فان المنسوب اليهم في تعارض القراءات التساقط وهو لما كان محتملا لكل
واحد من الاحتمالين الاخيرين وهما الثاني والثالث وان كان ثانيهما اظهر فلذا جعلنا الاحتمالات او الاقوال

ثمرة بناء على دخول النزاع في القراءات فيما نحن فيه كما عرفت ويظهر الثمرة بين الاحتمال الثاني وبين الثالث فيما
اذا كان الأصل مخالفا لكلا الظاهرين بان يكون احد الخطابين دالا على الوجوب والآخر دالا على التحريم اذ على الاول
منهما يرجع الى الاباحة التي هي مخالفة للامرين وعلى الثاني فهو الثالث لا يجوز التعدي عن كليهما معا لكن يجب
العمل باصل موافق لاحدهما دون المخالف لهما واما فيما اذا كان الأصل موافقا لاحدهما فلا ثمرة بين الاحتمالين
اذ على التقديرين يجب العمل بهذا الأصل اما على الاحتمال الثاني فلاقتضاء الأصل الذي يرجع اليه عند تساقطهما
وفرضهما كان لم يكونا واما على الثالث فواضح ثم اني كنت بعد ما كتبت هذه الكلام ذكرت ما نقله عن السيد المتقدم
وجدت كتاب المحصول للسيد المذكور قده فراجعت كلامه في مسئلة تواتر القراءات فوجدت كلامه ثمة صريحا
في وجود القول بالتخيير وبالتساقط في مقام الاستدلال بالقراءتين المختلفتين بعد فرض اعتبارهما من
حيث الصدور وجعلهما بمنزلة آيتين فانه قده بعدما ذكر ادلة الطرفين على تواتر القراءات وعدمه قال ثم ثمرة
هذا البحث تظهر في مقامين احدهما التلاوة وثانيهما استنباط الأحكام والخطب في الأول سهل لتخيير التالي بعد
الأعراض عن الشاذ المعروض كما عرفت واما الثاني فالوجه بناء على ما نطقت به اخبارنا من ان القرآن امر واحد
هو التخيير ايضا فانهما بمنزلة خطابين متعارضين غير انه لا يدفعهما ان الترجيح اولا والأخذ بالراجح وانما يتخير
بعد التكافؤ وقد رجح العلامة قده قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة وكانه للسلامة مما استثقلته السنة
الفصحاء على خلافه من الامالة والاشمام ونحوهما وانما رجح صاحب الوافية التوقف فيما لم يرد تفسير
عنهم ع وليس بالوجه لما ثبت من الاذن بما يقرأ الناس على الاطلاق نصا وتقريرا واجماعا فكان الأخذ باحدهما
والتخيير عليها عند ورودها اقضى بما هنالك التوافق احدهما كما في كل خطابين متعارضين وكان القوم خرجوا
في المتعارضين لرفع الحرج مع ان الواقع احدهما لاستحالة تناقضه كذلك كان بمكانهما والمعروف بين
القوم ان القراءتين بمنزلة آيتين نطق بهما الكتاب فاذا كان اختلافهما مفضيا الى الاختلاف في الحكم

عملوا

عملوا بما يقتضيه ذلك النحو من الاختلاف فخصصوا احديهما بالاخرى وقيدوا كما خصصوا قراءة الاكثر حتى
يطهرن بالتخفيف بقراءة بعضهم بالتشديد والحكم بالثاني عملوا بمقتضاه من التخيير كما هو المعروف او التساقط
كما ذهب اليه بعضهم ولهم في ذلك مذهب اخر غريب فيهم انتهى موضع الحاجة من كلامه قده وانت ترى ان
قوله والمعروف بين القوم ان القراءتين بمنزلة آيتين الى ما ذكرنا منه قده نص في فرض الكلام بعد اعتبارهما في حد انفسهما
فاستظهار القول بالتخيير يكون قويا واما القولان الاخران اعني التوقف او التساقط رأسا فيحتمل قوله او التساقط
ويظهر نسبة القولين المذكورين اعني التخيير او التساقط الى القوم في المقام المفروض الداخل فيما نحن فيه واختار التوقف
بالتخيير حين التحقيق الذي فائدته ناسبا لما اختاره من التخيير الى السيدين قدهما ايضا ويظهر من المحقق القمي قده ذلك ايضا اي
وجود القولين المذكورين في المقام المفروض في مسئلة تواتر القراءات فان كلامه مطلق غير مقيد بالتخيير او التساقط
من حيث التلاوة فيدل باطلاقه على وجود القولين المذكورين في المقام المفروض في مسئلة تواتر القراءات فان كلامه مطلق
غير مقيد بالتخيير او التساقط من حيث التلاوة فيدل باطلاقه على وجود القولين من حيث التلاوة ومن حيث الاستدلال
ايضا فراجع ثم ان اول ما الظاهر من المحكي عن العلامة قده على انه قده صرح بالسلامة من الامالة والاشمام تلاوة
احدى القراءتين على الاخرى لا جواز الاستدلال باحديهما دون اخرى فانه كلام المحكي عنه ان احب القراءات الي قراءة
عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة هذا ثم انه يظهر الثمرة بين القولين الاخيرين اعني التوقف والتساقط فيما اذا كان
مقتضى الأصلين كلاهما مخالفين للأصل كان يكون مقتضى احدهما الوجوب ومقتضى الاخر التحريم فعلى التوقف
يتساقط الاصلان في اثبات شيء من مؤديهما المطابقيين لكنهما يدلان على نفي الثالث اعني الاباحة وعلى التساقط
يفرضان كان لم يكونا ويعمل على ما يقتضيه الأصول العملية في المقام من التخيير او اختيار احتمال التحريم اذا علم بثبوت احدهما
ما في اجمالا والا فيرجع الى اصالة البراءة ويحكم بالاباحة واما فيما اذا كان احدهما موافقا للأصل العملي فلا ثمرة
بين القولين ح اما على القول بالتوقف فواضح اذ قد عرفت ان مقتضاه عدم الرجوع الى الثالث فيعمل بمقتضى الأصل العملي

في موردهما يؤخذ بما وافق الأصل من الأصلين المتعارضين بمعنى انه يعمل على طبقه لا انه يجعل دليلا على اثبات مؤداه موافقا
واما على القول الآخر فلان ثمرتهما كان لم يكونا فيبقى الأخذ بمقتضى الأصل العملي والمفروض انه موافق لأحدهما فيؤخذ
بمقتضاه ويعمل على طبقه فاذا عرفت ذلك كله فلنرجع الى تحقيق الحال في الأقوال فنقول ان الحق اوسطها اعني
التوقف في الاستدلال بواحد من الأصلين على اثبات شيء من مؤديهما والاستدلال بهما معا على نفي الثالث فينبغي
اولا بذكر ضعف القولين الآخرين ثم نحتج على ما اخترناه من البين اما ضعف الأول منهما اعني التخيير في الاستدلال
باحدهما فبانه ان المراد بالتخيير فيهما اما التخيير الواقعي الناشئ من كون المصلحة في السلوك على طبق كل منهما
اما مع عدم امكان تدارك مصلحة كل منهما بمصلحة الآخر بان يكون تعارضهما من باب تزاحم الواجبين حيث
لو امكن الجمع بينهما لكان العمل بكليهما مطلوبا كما في كل واجبين متزاحمين كتزاحم انقاذ الغريقين فيكون التخيير ح
واقعيا عقليا ناشئا من عجز المكلف عن الجمع بينهما واما مع امكان تدارك المصلحة في كل منهما بمصلحة الآخر فيكون خارجا
عن حقيقة التعارض ويكون التخيير شرعيا واقعيا كما في خصال الكفارة واما التخيير الظاهري الناشئ عن قيام المصلحة
باحدهما خاصة في الواقع الثابت اما الحكم الفعلي كما ثبت في كل طريقين علم بكون احدهما موصلا وخلو الآخر عن
مصلحة الايصال مع عدم ما يرجح كون احدهما بالخصوص هو الطريق الموصل واما بدليل شرعي كما في تعارض
الأخبار على المشهور والمختار والحق انتفاؤه في المقام بجميع معانيه الأربعة المذكورة اما التخيير الواقعي فبطلانه
بكلا قسميه في المقام اوضح من ان يذكر اذ لا ريب ان العمل بالأصول اللفظية عند العرف ليس الا لمجرد الكشف
عن المراد والطريقية المحضة ولا ريب ان طريقية الشيء في المحاورات وبالتعلق بها ليس طريقية مغايرة
بجهات منه فلا تحتمل فيه بالعمل بالأصول اللفظية ايضا ولا شك ان تلك المصلحة اعني الكشف والطريقية
لا يعقل قيامها بكل من الطريقين المتعارضين ضرورة استحالة تناقض الواقع فلا معنى للتخيير الواقعي ح
بوجه ومعلوم ان القائل به لا يريد هذا المعنى قطعا ومن هنا ظهر انه لو قلنا بالتخيير في الأصول العملية لا يلزمنا

القول

القول به فيما نحن فيه لقيام احتمال السببية في الأصول العملية دون الأصول اللفظية مع ان الحق في الأصول العملية
ايضا عدم التخيير والتساقط دائما وتوضيح الفرق بينها وبين الأصول العملية ان العمل بالأصول العملية حكم شرعي
امكن فيه القول بالتخيير عند التعارض على ما يجوز دليله بعد الامكان كما ذهب اليه بعض هنا بخلاف العمل بالأصول
اللفظية فان العمل بها انما هو مبني على آراء العقلاء فالحق الرجوع فيها الى العرف دون الدليل الشرعي واما التخيير الظاهري
فلا ريب في بطلانه ايضا بكلا قسميه اما العقلي فلاختصاصه بما لا يمكن وجود فيه سبب العلم الاجمالي بايصال الواقع
في مفاد احد الطريقين مع عدم الترجيح فالمبني هو لا يتم في جميع صور تعارض الأصول اللفظية لفقد العلم
الاجمالي المذكور في اكثرها مع ان التخيير ح اي عند العلم الاجمالي المذكور ليس تخييرا في العمل بالأصلين بل هو
في العمل وبعبارة اخرى انه ليس في جواز الاستدلال بالأصلين اللفظيين المتعارضين بل انما هو في العمل
بمقتضى الأصول العملية حقيقة على الأصول العملية واما الشرعي منه كما هو الظاهر من القائل فاقصى ما يتخيل
دلالته عليه من الأدلة الشرعية انما هي الأخبار الواردة في تعارض الخبرين وتكافؤهما بان يدعى دلالتها على
ثبوت التخيير هنا ايضا بفحواها بدعوى دلالتها على ثبوت الحكم بكل طريقين متكافئين من باب تنقيح المناط
بانفصال انه قد ثبت التخيير بالأخبار في تكافؤ الخبرين ولا ريب ان اعتبار الأخبار انما هو من باب الطريقية المحضة
لا السببية كما يظهر من ادلة اعتبارها حيث سئل فيها عن الوثوق بالراوي وفي بعضها فرض السائل هو ورود السؤال
الثقة والظاهر ان الثقة هو مطلق من يحصل بقوله الاطمئنان فاسقا كان او عادلا ومن الأخبار العلاجية جميع
اليه كما يظهر للمتأمل فلهذا يعمل بأرباب الطريقية بخبر من يعتمد ويوثق به ولو كان فاسقا ولا تقتصر بخبر العادل
فيتعدى من تكافؤ الخبرين الى تكافؤ كل طريقين واماريتين ويحكم بالتخيير مطلقا لعدم خصوصية لتكافؤ
الخبرين بخصوصه بالفرض اذ مع احتمالها يرجع الأمر الى احتمال اعتبار الأخبار من باب السببية وهو خلاف الفرض
وخلاف ظاهر ما دل على اعتبارها وقد مر ان الظاهر من ادلة اعتبار الأخبار وانكان ما ذكر ونحن نقول ان

الا ان هذا ظاهر وليس بقطعي وخلاف الظاهر منها احتمال اعتبارها من باب السببية او من حيث الشكون
المراد بالثقة في الاخبار هو العادل كما في اقوال السائل حيث سئل عن الوثوق بالراوي وهذا الاحتمال وان
لم يمنعنا من البناء على حجية خبر مطلق الثقة في الاخبار لكنه مانع من التعدي فيما نحن فيه عن حد الكون
المناط فيه عن ظن فيكون اثبات الحكم في الفرع من باب تخريج المناط لا تنقيحه وهذا ليس الا القياس المنهي
عنه على بطلانه واما ضعف القول بالتساقط راسا كما هو المختار في تعارض الاصول الشرعية العملية فلما
عرفت ان الاصول اللفظية انما هي امارات وطرق عقلائية ولا ريب ان الامارة كما يكشف عن الملزوم وهو
المعنى المطابقي فيما نحن فيه كذلك تكشف عن لوازمه وهو نفي الثالث فكل واحد من الظاهرين المتعارضين
تعارض الاصلين فيهما يكشف بسبب الاصل الموافق له عن ارادة معناه المطابقي كذلك والالتزامي لكنه
لما وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقيين فيقدم الاستدلال بواحد منهما في اثبات مدلوله المطابقي
لذلك واما الاستدلال بهما على نفي الثالث الذي هو مدلولهما الالتزامي فلا مانع منه فان سقوط الاستدلال
بواحد منهما في اثبات مدلوله المطابقي فيما يختصان به من المعنى المطابقي بسبب التعارض لا يوجب سقوطهما
في الاستدلال على نفي الثالث والحاصل انه يجب العمل شرعا وعرفا بالظهور من جهة الامضاء العمل بالاصول
اللفظية وبترتيب ما يقتضيه ويكشف عنه عليهما مطلقا سواء كان المنكشف من المداليل المطابقية او الالتزامية
فاذا وقع التعارض بين اثنين منها فهو مانع عن الاستدلال بهما في مدلوليهما المطابقيين واما نفيهما لما
عليه استلزاما فلا مانع منه فيجب العمل عليها فيه عرفا وشرعا ضرورة امضاء الشارع لطريقة العرف في محاوراتهم
واصولهم المعتبرة عندهم وليس تعارض الاصلين اللفظيين الا كتعارض الامارتين الشرعيتين كالبينتين
بان قامت احديهما على كون المال الفلاني لزيد والاخرى على كونه لعمرو فان تعارضهما منع عن العمل بمدلولهما
المطابقي وهو كونه لزيد او لعمرو واما نفيهما دلالة عليه التزاما اعني عدم كونه لبكر فهما متفقتان فيه ولا مانع

من العمل بكليهما فيه فيجب العمل بهما فيه لئلا يلزم طرح الامارة المعتبرة من دون معارض فظهر انه لا مجال للتساقط راسا
في الاصول اللفظية فيدور الامر فيها بين التخيير او التوقف والتساقط فيما يختص به المتعارضان وعدم الرجوع الى الثالث
ولما عرفت ان الاول على خلاف الاصل لا بد في ثبوته من دليل وعرفت عدم ثبوته فانحصر الامر فيها في التساقط
على النهج المذكور وهذا بخلاف الاصول العملية فان الامر فيها دائر بين التخيير او التساقط راسا كما هو المختار فيها
ولا مجال للتوقف فيها لانها لم تعتبر بعنوان الطريقية الى الواقع بل انما هي احكام ظاهرية متعلقة بعمل المكلف
عند الشك ولا ريب انه لا يعقل التوقف في العمل لعدم خلو المكلف عن الفعل المطابق لاحد الاصلين العمليين
او لغيرهما فان اختار العمل بواحد منهما فهو معنى التخيير وان اختار الرجوع الى غيرهما فهو معنى تساقطهما
راسا ووجه الاول اي التخيير دعوى شمول ادلتهما الدالة على وجوب العمل بها لمورد التعارض ايضا ولما لم يمكن العمل
بكلا المتعارضين معا لا بد من ايقاع العمل على طبق احدهما لئلا يلزم مخالفة الادلة راسا فان هذا المقدار
من امتثالها مقدور فيجب عقلا ولما لم يكن ترجيح لاحدهما بالفرض فثبت التخيير بينهما ووجه الثاني منع دلالة
الادلة على اعتبارها حتى كما هو الظاهر فيفرضان ح كان لم يكونا فيعمل بما يقتضيه المقام من اصل على اخر او
اصل من الاصول العقلية كالبراءة مثلا او الاشتغال حسبما يقتضيه المقام هذا حال الاصول اللفظية
العقلائية الممضاة من الشارع وقس عليها حال سائر الاصول العقلائية في غير الالفاظ وحال الاصول الشرعية
التاسيسية العملية واما الطرق الشرعية التاسيسية من الشارع كالاخبار في الاحكام الكلية او الموضوعات
الشرعية كذلك وكالامارات في الموضوعات الخارجية فهي لما كان لها جهة تشبه الاصول العملية من حيث
عموم ادلتها بحسب الظاهر لمورد التعارض ايضا فيحتمل فيها التخيير كما يحتمل في وجه التخيير في الاصول
العملية ولما كان لها ايضا جهة تشبه بالاصول والطرق العقلائية الامضائية نظرا الى ان اعتبارها انما
هي من باب الطريقية المحضة بحيث لم يلاحظ فيها مصلحة سوى الكشف كما يظهر ذلك بالتامل في ادلتها فيحتمل

فيها التوقف عند التعارض كما هو الأظهر الذي تقتضيه الأصل في تعارض كل طريقين وتكافؤهما ولولا اخبار التخيير
في تعارض الأخبار لكان القول به متضحا وانما خرجنا عنه لأجلها فلا بد في ثبوت التخيير في غيرها من الطرق الا
عند التكافؤ من الدليل كما هناك والا فالأصل المحكم هو التوقف فيما نحن فيه المتعارضان وكونهما دليلا على نفي
الثالث وكيف كان فبعد ما عرفت بطلان التخيير والتساقط فيما نحن فيه فالحجة على القول المختار انحصار الاحتمال
فيه عقلا اذ لا واسطة عقلا بين القولين المذكورين وبينه فابطالهما يستلزم ثبوته ضرورة استحالة ارتفاع
النقيضين هذا ما افاده دام عمره لكن للنفس فيه تأمل نظرا الى الفرق بين الأصول اللفظية وبين غيرها
من الطرق والأمارات اذ من المعلوم انه لا شك في مراد البينتين المتعارضتين من كون غرض كل واحد منهما
اثبات مورد النزاع لذيها ونفيه عن ذي البينة الأخرى وعن الثالث ايضا فلما وقع التعارض بينهما في مدلوليهما
المطابقيين ولم يمكن الجمع بينهما ولا العمل باحدهما خاصة لعدم الترجيح فسقطتا عن الاعتبار لذلك في مدلوليهما
المطابقيين واما في مدلوليهما الالتزامي فلما لم يكن مانع عن العمل بهما فيه مع العلم بكونه مقصودا لهما فيجب العمل
بهما فيه فيتمسك بهما على نفي الثالث هذا بخلاف الأصول اللفظية اذ من المعلوم ان كشفها عن المدلول الالتزامي
تابع لكشفها عن مدلولها المطابقي والمفروض وقوع التعارض بينهما فيها فيصير اللفظ مجملا في مدلوله المطابقي
فيسري الاجمال الى الالتزامي ايضا اذ لعل المراد من كل واحد من الخطابين ح معنى لا ينافي الثالث فسقط
الأصلان المتعارضان عن الكشف والطريقية ح راسا واذ لا كشف فيهما فلا يلزم الاستدلال بهما على نفي
الثالث بل ولا يجوز لان العمل بالأصول اللفظية من باب الطريقية والكشف فاذ ليس فليس نعم يتجه نفي
الثالث فيما اذا كان التعارض عرضيا سببا عن العلم الاجمالي بانحصار الواقع في ظاهر احد الخطابين لكن
ليس ذلك ح بسبب الاستدلال بالاصلين بل انما هو مقتضى العلم بعدم الثالث تفصيلا فان العلم الاجمالي
المذكور تفصيلي من هذه الجهة وانما اجماله من جهة تردد المعلوم كونه هو الواقع بين مفاد هذا الخطاب وبين مفاد

ذاك

ذاك والحاصل ان الأصول اللفظية طريقيتها بالنسبة الى المدلول الالتزامي ليست اصلية في عرض كشفها
عن المدلول المطابقي بل انما هي تابعة لطريقيتها الى المدلول المطابقي فاذا سقطت عن كونها طريقا الى المدلول المطابقي
بسبب التعارض وصار اللفظ مجملا فيه فلا يعقل ح طريقيتها وكشفها عن المدلول الالتزامي فانه كان لازما عند العقل
لارادة الملزوم فاذا لم يلزم ارادته فلا يعقل الظن من اللفظ بارادة اللازم هذا فالحق هو التساقط راسا ثم
انه دام عمره اجاب عن ذلك بان المدار في اعتبار الأصول اللفظية انما هو على طريقة العقلاء واهل اللسان ونحن
نرى انهم ح يتمسكون على نفي الثالث بالخطابين المتعارضين وفيه انه لم يتحصل لنا الان منهم ذلك بل لا يعقل
منهم من دون ان يحصل لهم علم به كما هو المفروض في الأصول اللفظية فان عملهم في موردهم على الظن وقد عرفت انتفاء اللازم
بسبب ابتلاء الأصل في الملزوم عند العلم الان بحاله ان التعارض مانع من افادة الخطابين الظن الفعلي وقد
ان المدار في ظواهر الالفاظ على ما هو التحقيق على الظن النوعي وهو غير مانع منه فالاصلان المتعارضان يفيدان
الظن النوعي بمدلول اللفظ مطابقة والتزاما ومقتضاه وجوب العمل بظاهر الخطابين الا انه لما وقع التعارض
بينهما فيمنع من الاستدلال بكليهما في مدلوليهما المطابقيين لان الواقع واحد لا يمكن التناقض فيه والمفروض عدم
الترجيح لاحدهما واما في مدلولهما الالتزامي فلا مانع من الاستدلال فيجب فتأمل ثم انه ينبغي التنبيه على
امور الأول انه لا فرق فيما اخترناه من التوقف بين ظواهر الكتاب عند التعارض وبين غيرها بل جار في مطلق
الظواهر وكذا القولان الآخران نعم ربما يتوهم انه ثبت التخيير في الكتاب عند تعارض القراآت بتقريرهم ع كما يدل
عليه الأخبار فيثبت في غير ما اختلف فيه القراآت من الآيات المقطوعة المتواترة بالأولوية فان ثبوته فيها
مع كونه قرآنا اولى من ثبوته فيما لم يعلم بعد ومقتضى ذلك اولا التزام التخيير في خطابات الكتاب المتعارضة مط
لا التوقف وثانيا الاقتصار على ذلك في خطابات الكتاب فيجب لعدم الدليل عليه في غيرها فيحصل الفرق بين
ظواهر الكتاب وغيرها فلا يلزم من الالتزام باحد الأقوال الالتزام به مط لكنه مدفوع اولا بان الكلام انما هو

في الاستدلال بالظواهر والذي دلت عليه الأخبار وتقريرهم عليهم السلام تلاوة القراءات المختلفة والتخيير فيها
بقولهم اقرؤوا كما يقرأ الناس لا جواز الاستدلال بها كما هو محل الكلام فلم يثبت التخيير فيها حتى يتمسك بالأولوية
على ثبوته في الآيات القطعية وثانياً انه على فرض ثبوت التخيير في ظواهر الكتاب المتعارضة وجواز الاستدلال
بها فاي فرق بينها وبين غيرها من الظواهر الظنية كظواهر السنة اذ لا ريب انه ليس العمل بظواهر الكتاب من
باب التعبد الشرعي بل انما هو من باب الطريقية وبناء العقلاء عليه من هذه الجهة فلا فرق ح بينها وبين غيرها
في مناط العمل الامر الثاني انه لا فرق فيما اخترناه من التوقف في تكافؤ الأصلين بين ما اذا كان الخطابان كلاهما
محلا للابتلاء بمعنى تضمن كل واحد منهما حكما متوجها الى المكلف وبين ما اذا لم يكونا كذلك بان خرج احدهما عن مورد
الابتلاء كان يكون احدهما في الاحكام والآخر في القصص في رفع التعارض بينهما ما لم يعرض احدهما بسبب العلم الاجمالي
بمخالفة ظاهر احدهما ولا يجوز قياس الأصول اللفظية بالأصول الشرعية العملية او الامارات والطرق الشرعية
اما الأصول العملية فهي صيغة احكام ظاهرية وليس لها جهة كشف اصلا فتعارضهما يرجع الى تعارض الحكمين الشرعيين
فاذا فرض ابتلاء المكلف باحدهما او احد الأصلين المتعارضين فالموجب للترجيح انما هو هذا الذي ابتلي به دون
الآخر فهو غير مكلف بالحكم الآخر وغير موجب للترديد لك فلا تعارض بينهما بل المتعين جريان هذا الأصل المبتلى به كما
اذا علم اجمالا بنجاسة ثوبه او ثوب في يد غيره مع عدم ابتلائه بالثوب في يد غيره فانه لا يمنع تكليفه باستصحاب طهارة
ثوب زيد حتى يعارض استصحاب طهارة ثوبه بل الموجب اليه الآن انما هو استصحاب طهارة ثوب نفسه فهو
المتعين عليه واما الامارات والطرق الشرعية فلان جعلها حقيقة انما يرجع الى احكام ظاهرية عما طابقها من الاحكام
الواقعية فان معنى جعل البينة امارة ايجاب الشارع العمل على طبقها ووجوب ترتيب آثار الصدق عليها لا احداث صفة
الكشف فيها فانها غير قابلة للجعل فيكون الحال في تعارضها الحال في الأصول العملية من حيث رجوع التعارض في
فيها الى تعارض الحكمين فيجب التفصيل فيها كما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين اللذين كان كل منهما بيد

[illegible]

سلم فاشترى احدهما فان الموجب للترجيح انما هو ترتب آثار هذه اليد على الحاصل منها دون اليد الأخرى فيحل له اكل اللحم
من دون توقف على تبين حال البيع انه ليس المعلوم بالاجمال والحاصل ان التعارض في الأصول والطرق الشرعية حيث رجع
الى تعارض الاحكام الفرعية ولا ريب انه اذا لم يتوجه عليه احد الحكمين المتنافيين فالمتعين في حقه انما هو الحكم الآخر
هذا بخلاف الأصول اللفظية فانها لما كانت طرقا لا انفسها ولم يكن للشارع فيها جعل اصلا الا الامضاء لعمل العقلاء
عليها فتعارضها الى التكاذب في الامارتين فكل واحد من الأصلين اللفظيين المتعارضين يكذب الآخر ولو لم يكن
متضمنا الحكم على المكلف فيكون كل من الخطابين ح مجملا في مفاده سواء كان التعارض فيما او عرضيا ومعه
يسقط الأستدلال بالخطاب الذي هو مورد الأبتلاء اذ مداره على الظهور واذ ليس فليس ومن هنا ظهر ما في
اختيار شيخنا دام ظله الاخير تارة من عدم الفرق في رسالة اصالة البراءة وضعف ما اختاره من التفصيل في
مسألة حجية ظواهر الكتاب الامر الثالث ان البحث عن تعارض الأصول اللفظية وترجيح بعضها على بعض
انما هو على القول باعتبار الظواهر اللفظية من باب الظن النوعي باحد معنييه واما على القول به من باب الظن
الفعلي اما بالخصوص كما اختاره المحقق الخوانساري او من جهة دليل الانسداد فلا ينفع المزايا الذاتية الموجودة في
لاحد الأصلين في حمل اللفظ على المعنى المطابق له بل المدار على الظن الفعلي فان حصل لاحد الخطابين ولو كان
على خلاف الأصل فهو المتبع وان لم يحصل اصلا فالأصل هو التساقط وكان فرضهما كان لم يكونا وعدم
الركون الى شيء من الأصول والمزايا الآتية اللهم الا ان يبحث من حيث كون الأصول والمزايا مفيدة
للظن الفعلي وعدمه المرحلة الثانية في مقام تحقيق الحال في رجحان الأحوال بعضها على
بعض نوعا وهذا هو المقصود في مبحث تعارض الأحوال المعروف عندهم فلك المرحلة باعتبار وقوع
الكلام فيها من هذه الجهة هو هذا البحث المعروف كما اشرنا اليه سابقا وتوضيح المقال بحل العقال عن العلم
والملاقي عنانه الى مسائل الدوران فالأولى منها الدوران بين الاشتراك والنقل كان كان اللفظ

من منوما في الأصل المعنى ثم حصل له وضع جديد في معنى آخر تعيينيا او تعينيا حاصلا بالغلبة استعماله فيه مجازا

الى ان وصل حد الحقيقة بمعنى انه حصل له علقة بالنسبة اليه ايضا والاول اعنى الوضع التعييني اعم من ان يكون

من الواضع الاول او من اهل العرف العام او الخاص لكن في تصوير الاشتراك وتصويره فيما اذا كان وضع اللفظ

للمعنى الثاني من العرف العام او الخاص مع تأخر زمانه عن وضعه للمعنى الاول اشكال لانه اما تعييني واما تعيني

حاصل من غلبة استعمال اللفظ فيه مجازا على الاول لا معنى لتعيين اللفظ في المعنى بعد وضعه للمعنى

الاول الا تخصيصه بهذا المعنى ولا ريب ان بقاء وضعه للمعنى الاول ينافي تخصيصه به فلو كان عقلا

هجر اللفظ عنه فتعين النقل واما على الثاني فلان اللفظ ما لم يبلغ الى رتبة يوجب اختصاصه بهذا المعنى

لا يمكن كونه حقيقة فيه بل مجازا واذا بلغ وحصل الاختصاص فهو ينافي بقاء وضعه للمعنى الاصلي كما اشار

اليه في مبحث المنقول والمشترك فلا واسطة عقلا في حال اللفظ بالنسبة الى هذا المعنى بين النقل وبين

المجازية وكيف كان فالاشتراك انما يتصور من واضعين ابتداء او واضع واحد بوضعين كذلك كما في

في كلام السيد المحقق الكاظمي قده اما على الاول فلان اختصاص اللفظ بكل من المعنيين ح غير ملحوق

باختصاصه بالمعنى الآخر حتى ينافي حصوله في احدهما بقاءه في الآخر بل اختصاص كل من المعنيين باللفظ

في مرتبة واحدة لكن لا يكون شيء من الاختصاصين تاما لحصول التزاحم بينهما واما الاختصاصان الموجبان

لهما فلا نقصان في شيء منهما والحاصل ان غرض كل واحد من الواضعين ح حصول الاختصاص التام بين

اللفظ وبين ما يريد وضعه له واوجد سببه من غير نقصان فيه الا انه زوحم بوجود سبب آخر مثله

في مرتبته واما على الثاني فلانه وان لم يتصور فيما اذا كان غرضه حصول الاختصاص التام بين

اللفظ وبين كل واحد من المعنيين لاستلزامه اجتماع ارادة المتناقضين في ارادته نظرا الى ان ارادة

اختصاصه بهذا المعنى معناه عدم ارادة شركة الغير له في اللفظ وارادة اختصاصه بذلك المعنى

ايضا معناه ارادة عدم شركة غيره في اللفظ فيلزم كونه مريدا لاختصاص اللفظ بكل من المعنيين و

مريدا لعدم اختصاصه بشيء منهما الا انه يتصور فيما اذا كان غرضه حصول الاختصاص بين اللفظ

وبين كل من المعنيين في الجملة وبعبارة اخرى يكون غرضه نفي شركة معنى ثالث من المعنيين في هذا

اللفظ هذا لكن الانصاف عدم ورود الاشكال المذكور في الفرض الثاني اعني حصول الوضع للمعنى

الثاني من العرف العام او الخاص بالوضع التعييني بالتوجيه المذكور فان المناقضة المدعاة انما هي على

فرض ارادة هذا الواضع الثاني بقاء اللفظ في المعنى واختصاصه به بحيث كان اولا من الاختصاص

التام وكان غرضه ايضا تخصيص اللفظ بالمعنى الثاني بالتخصيص التام بمعنى نفي شركة غيره معه في اللفظ

واما اذا كان غرضه بقاء اختصاص اللفظ في المعنى الاصلي في الجملة وحصره للمعنى الثاني كذلك فلا منافاة

ولا تناقض اصلا بل لا ينبغي التامل في وقوعه فان الاعلام المشتركة كلها من هذا القبيل فان عمرو اذا

سمى ابنه زيدا فاذا رزق بكر ولدا ايضا فيسميه زيدا فلا ريب انه لا يقصد هجر اللفظ عن ابن عمرو بل غرضه

اشتراك الشايع مع ابن عمرو في هذا الاسم فتدبر وكيف كان فمثال الاخص في ما ذكره ولعله الطواف

بالبيت صلاة لورود الامر في الصلاة بها انه يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فيكون الحديث

مجملا او بين انه يكون منقولا الى المعنى الشرعي فيكون مبينا ودليلا على اعتبار ما اعتبر في الصلاة في الطواف

ايضا بمقتضى التنزيل اما مطلقا نظرا الى عموم المنزلة او ما يعم اوصافه وشروطها الظاهرية كالطهارة من الحدث

والخبث مثلا ان لم نقل بعمومها وقد يورد عليه مضافا الى ما مر ايرادان في خصوص المثال المذكور احدهما

ان الظاهر بل كاد ان يكون مقطوعا او مقطوعا ان كون الصلاة حقيقة شرعية في الاركان المخصوصة

على القول بها ليس بسبب وضع تعييني من الشارع بل هي حاصلة بسبب غلبة استعمالها فيها الى ان استغنت

عن القرينة فاذا انحصر سبب الحقيقة في الغلبة فلا يعقل الاشتراك كما عرفت سابقا بل الاحتمال

متعين في النقل خاصة فلم يظهر ثمرة المسألة في المثال المذكور لانه ليس من افرادها المذكور وبعضدنا في ذلك
ما حكي عن السيد المحقق الكاظمي في المحصول ما هذا لفظه وكان ينبغي ان يكون الرجحان للاول لمعنى الاشتراك لاصالة
عدم الهجر لكن حدوث المعنى الآخر اذا كان في العرف العام ويكون بالتجوز والاشتهار حتى هجر الاول ويختص بالثاني
فاستلزامه النقل ظاهر وان كان باصطلاح خاص من شرع او غيره فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم
الا تخصيصه به حتى اذا استعملوه في الاول كان مجازا وانما يتصور الاشتراك من واضع ابتدأه او واضع
واحد بوضعين كما انتهى كلامه قدس فان حصره لتصور الاشتراك فيما ذكره ظاهر في خصه عن غيره مطلقا حتى
بسبب الاشتهار واما الكلام في الحصر المذكور فقد عرفت الحال فيه من ان الحق فيه التفصيل كما عرفت وكيف كان
فمفهوم الحصر قده في غاية المتانة فيما اذا كان بسبب العلقة الوضعية غلبة الاستعمال واما في غيره فقد
عرفت الكلام فيه ومما يؤيد ما ذكرنا من نفي احتمال الاشتراك في لفظ الصلوة على القول بكونه حقيقة شرعية
بل يدل عليه الملازمة في مسألة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الخطابات الشرعية على معانيها الجديدة
وان ثمرة البحث في المسألة ولا ريب انه مع امكان اجتماع الوضع الجديد مع الوضع القديم حتى يكون اللفظ
مشتركا بينهما لا وجه للحمل المذكور بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بين بقاء الوضع الاول فعلم الحمل وهجره
فالحمل هذا كله مضافا الى عدم الفائدة في المثال المذكور على القول بتصوير الاشتراك واحتماله فيه فانه على
كونه مشتركا ايضا يحمل عند الاطلاق على المعنى الشرعي للقرينة وهو كونه ملقى الى المتشرعة فتأمل وثانيهما ان
لفظ الصلوة ليس مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي باتفاق المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها بل اما
مجاز في المعنى اللغوي بكونه منقولا منه واما مجاز في المعنى الشرعي بعلاقة وضعه للمعنى اللغوي وهذا تمام الكلام
من الاشتراك في المقام اعم من الاشتراك المعروف من الرجل اذ هو على مذهب المحققين كلا وجل اقسم من
الاشتراك وكيف كان فحق التفصيل ... لكشف الحال حسبما يقتضيه المجال فنقول ان الدوران بين الاشتراك

بالمعنى

بالمعنى الاعم الشامل للارتجال وبين النقل يتصور في فروض الاول ان يكون اللفظ حقيقة في الصدر الاول
في معنى ثم عرض له في العرف العام او الخاص وضع آخر لغير ذلك المعنى وشك في بقاء الوضع الاول فيكون
مشتركا او هجره فيكون منقولا وفيه اقوال اختيار النقل مطلقا واختيار الاشتراك كذلك والتفصيل بين
ما اذا احدث المعنى الثاني في عرف غير عرف المعنى الاول وبين ما اذا احدث في ذلك العرف فحكم بالنقل
في الاول وبالاشتراك في الثاني حجة الاول ان فائدة النقل اكثر من فائدة الاشتراك اذ على تقديره
يحمل اللفظ على المعنى الثاني المنقول اليه عند تجرده عن القرينة من غير توقف بخلاف الاشتراك لحصول
الاجمال معه فيكون النقل اولى حجة الثاني ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون اولى من النقل وان الكثرة
دليل على احسنيته واولويته ولم يتمسك احد من الفريقين بالاصول الجارية في المقام على اثبات المرام مع
انها خير ما يعول عليه في امثال المقام وعليه ديدنهم في سائر مباحث الالفاظ ولعل نظرهم على ان الاولوية
والرجحان هو المحكم في المقام لانه ظن اجتهادي بالنسبة الى ما تقتضيه الاصول العدمية فيكون نسبته
معها نسبة الادلة الاجتهادية مع الاصول العملية ولا ريب انه مع جريان الاول لا موضوع للثاني ولا يعود
له وكيف كان ففي كل من الوجهين نظر بل منع فان تلك الاستحسانات اعتبارات لا ربط لها بالترجيح والحكم
بان لفظ الصلوة مثلا منقول او مشتركة وان حكم الله في الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كون النقل ارجح احسنا
وانسب بالحكمة وما يقال في تقريب هذه المرجحات من المدعى من ان في المزية الكاملة الداعية الى ارادة المتكلم نحوها
الفصيح الحكيم فيحصل الظن بالمراد هو على تقدير صحته لا يسلم بما نحن فيه فان الذي يتبع مورد الارادة
المتكلم فيما نحن فيه انما هو امر واحد هو المعنى الثاني ولا يتفاوت فيه الحال بالنسبة الى ارادة المتكلم اذا
تعلق غرضه به بين ان يكون اللفظ مشتركا بينه وبين المعنى الآخر وبين كونه منقولا اليه مختصا به والحاصل
ان المرجحات المذكورة على تقدير صحة التعويل عليها يؤخذ بها فيما اذا دار امر الشخص بين النقل والاشتراك

ولا ريب ان ذلك الدوران لا يتفق للمتكلم عند ارادته للمعنى الثاني فلا بد ان يكون هذا انما يتصور في حق الواضع للفظ للمعنى
الثاني فيما اذا كان وضع اللفظ له حاصلا بالوضع التعييني لا التعيني الحاصل بسبب الغلبة فان النقل والاشتراك كلاهما
من اقسام الوضع فيرجعان الى فعل الواضع كسائر افعاله الاختيارية فكيف يمكن ان يكون النقل اكثر فائدة مثلا من عاصلح لصاحب
الوضع منه على سبيل النقل وهجر اللفظ عن المعنى الاصلي وبالجملة الدوران بين النقل والاشتراك انما هو في فعل الواضع
وارادة المعنى من اللفظ انما هي فعل المتكلم ولا يتصور فيها ذلك الدوران فاذا لا ربط للترجيحات المذكورة فيما نحن فيه
لانا في مقام تشخيص الارادة من اللفظ المردد بين كونه مشتركا او منقولا اللهم الا ان يقال ان الشك في ارادة المعنى
الثاني مسبب من الشك في كون اللفظ منقولا اليه او مشتركا بينه وبين المعنى الاخر فانه لو علم النقل لكان ارادته
معلومة من اللفظ المجرد عن القرينة كما هو المفروض ولو بحكم الاصل المحكم اعني اصالة الحقيقة فاذا رجحنا بتلك المرجحات
ان المقصود من الواضع بالنسبة الى المعنى الثاني انما هو النقل فيرتفع ذلك الشك فيحمل اللفظ عليه ح لكن
الانصاف عدم جواز الركون الى مثل هذه المرجحات وعدم افادتها شيئا حتى الظن فان كلا من النقل والاشتراك
مما يصلح لتعلق غرض عقلائي به اذ كما يقال ان فائدة النقل رفع الاجمال عن اللفظ وتعيين المراد وافهامه كذلك
يقال ان فائدة الاشتراك بيان المعنى على وجه الاجمال فان كلا من التعيين والاجمال ليسا بانفسهما حسنين
او قبيحين بل انما يختلف حكمهما باختلاف مقتضيات الاحوال فقد يقتضي الحال الاجمال وقد يقتضي التفصيل
والتعيين وكيف كان فلا مزية في النقل من هذه الجهة على الاشتراك مع ان هذه على تسليمها الاتم مطلقا فيما احتمل
النقل بسبب غلبة الاستعمال بان احتمل حدوث الوضع للمعنى الثاني بسبب الغلبة لما قد عرفت ان الدوران المذكور
انما يتصور في فعل الواضع ولا ريب انه لا واضع في النقل التعيني فان السبب لحصول العلقة انما هو غلبة الاستعمالات
ولا يحصل الترديد المذكور منه للمستعملين كما عرفت فان اولوية النقل مثلا في الوضع التعييني لا يثبت كون اللفظ
ح منقولا الى المعنى الثاني لاحتمال ان العلقة قد حصلت بسبب غلبة الاستعمال ح على تقديرها لا ربط للاولوية

المذكورة

المذكورة في تعيين كون اللفظ مهجورا عن المعنى الاصلي بسبب الغلبة هذا في صورة احتمال ذلك فكيف بما اذا علم
بانتفاء سبب حصول العلقة بين اللفظ وبين المعنى الثاني في الغلبة اللهم الا ان يقال انه لا يحتمل الاشتراك
ح كما هو الفرض الثاني والسابق او في مسألة المنقول والمشترك فيخرج من الفرض فيما نحن فيه فتدبر والتحقيق
ان المعتمد في استكشاف الاوضاع او المرادات انما هي الوجوه الانية الراجعة الى اثار المدلول دون الوجوه اللمية
الراجعة الى مقتضياته وكيف كان فالحق في الفرض المذكور هو تقديم النقل مطلقا ولنا على ذلك غلبة النقل في مثل
المقام مطلقا وربما يتمسك على تقديم الاشتراك باصالة عدم الهجر وبقاء اللفظ على المعنى الاصلي لكن ما ذكرنا
من الغلبة اما واردة على هذا الاصل بناء على كون الاصول العقلائية كالشرعية احكاما تعليقية معلقة على
عدم وجود دليل وامارة فان الظن الغلبة امارة فلا يبقى للاصل المذكور موضوع ح واما حاكمة عليه بناء
على اعتبار تلك الاصول من باب الغلبة وكونها طرقا ظنية للاحكام لا احكاما عقلية فان مرجع الاصل
المذكور ح الى غلبة جنسية وهي غلبة بقاء كل شيء على ما كان وعلى حالته السابقة او نوعية وهي غلبة بقاء
الاعلام على حالاتها السابقة وعدم انقلابها فان تلك الغلبة اخص من الاولى فانها كانت اعم من الوجودية
وهذه مختصة بالعدمية والاصول اللفظية كلها اصول عدمية داخلة تحت كل واحدة من الغلبتين في
الاولى بعنوان كونها افرادا من نوعها وفي الثانية بعنوان كونها افرادا منها وكيف كان فترجع هذه الا
الى غلبة جنسية او نوعية والتي ادعيناها من الغلبة صنفية مختصة بخصوص الفرض المذكور ولا
انها حاكمة على غيرها نوعية كانت او جنسية حجة القول بالتفصيل على الظاهر وان لم يذكرها
المفصل الغلبة في الموضعين فان الغالب فيما اذا احدث وضع اللفظ للمعنى الثاني من اهل عرف
المعنى الاول هو الاشتراك وفيما اذا احدث من غيرهم هو النقل مضافا الى ظهور حال ذلك العرف
في ذلك فان الخارج من عرف اذا اصطلح في لفظ من الالفاظ المستعملة في ذلك العرف ووضعه لمعنى

فالظاهر من وضعه حاله انه اراد فسخ الاصطلاحات الثابتة لهذا اللفظ من قبل الى الآن وهجرها عن معانيه
المتعددة وهذا الظهور ايضا قسم من الظهورات المعتبرة مثل شهادة حال الشخص الى الغلبة ولا غيرها وغير ان
الغلبة وظهور الحال كلاهما اسلم في الفرض الثاني لكن الغلبة في الفرض الاول على عكس ما ذكر من غلبة
الاشتراك فان الغالب فيه ايضا النقل وكيف كان فالذي ادعيناه من الغلبة الضعيفة انما موجودة
في المقامين فلا وجه للتفصيل المذكور ثم الفرض الثاني ان يكون للفظ معنى في الصدر الاول وعلم نقله منه الى غير
ذلك المعنى لكنه شك في ان هذا المعنى الثاني المنقول اليه هل هو معناه بحسب اللغة ايضا وفي الصدر الاول
بان يكون اللفظ في الاصل مشتركا بينه وبين المنقول عنه فيكون تعينه في المعنى الثاني من باب اختصاص اللفظ
المشترك باحد معنييه بسبب غلبة الاستعمال لا من باب النقل الاصطلاحي او انه معنى حادث للفظ في العرف
بان يكون في الاصل معناه متحدا فنقل في العرف من ذلك المعنى الى المعنى الثاني فيكون من باب النقل الاصطلاحي
والحق في هذا القسم ايضا تقديم النقل والحكم باتحاد المعنى الاصلي لغلبة اتحاد معاني الالفاظ مضافا الى اصالة
تاخر وضع اللفظ للمعنى الثاني المنقول اليه ومضافا الى ندرة اختصاص اللفظ المشترك باحد معنييه وتظهر الثمرة
بين الاحتمالين فيما اذا علم بصدور الخطاب قبل زمن تعين اللفظ في المعنى الثاني فعلى القول بتقديم الاشتراك
يكون الخطاب مجملا لتردده بين ان يكون المراد به المعنى الاول او الثاني مع عدم القرينة وعلى ما اخترناه يبقى
محمولا على المعنى الاول وكذا فيما اذا جهل تاريخ النقل فان الخطاب على ما اخترناه يدخل في صغريات مسئلة
تعارض العرف واللغة فيأتي فيه الاقوال الثلثة ثم تظهر الثمرة على القول بتقديم اللغة فان الخطاب
على احتمال الاشتراك مجمل وعلى ما اخترناه من اتحاد المعنى فعلى هذا القول يحمل على المعنى الاول المهجور عن اللفظ
واما على القول بالتوقف فلا ثمرة هنا اثمر اشكل التخصيص ثمرة الاحتمالين بما اذا كان اللفظ متعينا
في المعنى الثاني عند العرف بل يظهر فيما اذا حصل عند اهل اللغة فالخطاب مع العلم بصدوره قبل حصوله محمول

على المعنى الاول على ما اخترناه ويحمل على الاحتمال الآخر وكذا مع جهل تاريخ الصدور وكذا على ما اخترناه يمكن حمله
على المعنى الاول تمسكا باصالة تاخر حصول وضع اللفظ للمعنى الثاني بخلاف الاحتمال الآخر اذ عليه والحال هذه يرجح
اصالة تاخر تعين اللفظ في المعنى الثاني الاحتمال الآخر الاجمال للتعارض كما لا يخفى الفرض الثالث ان علم باختصاص
اللفظ ووضعه لمعنيين في الآن لكن شك في ان وضعه لهما من الواضع واللغة للمعنيان الابتدائيان
فيكون مشتركا بينهما لغة او ان الذي وضع له هو في اللغة معنى ثالث نقل في العرف اليهما فيكون منقولا
اليهما ومشتركا بينهما عرفا مقتضى الاصل وفاقا للشيخ محمد تقي قده تقديم الاشتراك اللغوي فان اصالة
تاخر وضع اللفظ لهذين المعنيين وكذا اصالة مقتضى الاشتراك العرفي الآن في مقابلها اصلان آخران
مقتضيان للاشتراك اللغوي وهما اصالة عدم وضع اللفظ للمعنى الثالث لغة فان اصالة تاخر
الوضع مثبتة لوضع اللفظ لغة لمعنى ثالث والاصل عدمه واصالة بقاء الوضع اللغوي على ما هو عليه وعدم
تغييره فان النقل موجب لتغييره فواحد من هذين الاصلين يعارض اصالة التاخر ويبقى الآخر سليما
عن المعارض فيتعين به الاشتراك اللغوي وتظهر الثمرة فيما اذا علم بصدور الخطاب قبل تعين اللفظ
في المعنيين او مع جهل التاريخ بناء على تقديم المعنى اللغوي المسئلة الثانية الدوران بين الاشتراك
والتخصيص وقد ذكروا ان التخصيص اولى من الاشتراك واستدلوا عليه بما يرجع الى ان التخصيص افيد
من المجاز الذي هو افيد من الاشتراك فيكون اولى من الاشتراك لان الخير من الخير من شيء خير
من ذلك الشيء بالضرورة هذا وقد عرفت ضعف الركون على هذه الوجوه وامثالها من الوجوه الاعتبارية
لعدم صلاحيتها لتغليب احد الجانبين وعدم ارتباطها بالمقام في شيء فالاولى الركون اما الى الاصل
او الغلبة فنقول مقتضى الاصول هنا التوقف لان كلا من الاشتراك والتخصيص مخالف للاصل
الآن مع الاشتراك بان التخصيص اكثر حادثا من الاشتراك لانهما وان تساويا في الاحتياج الى القرينة

وملاحظتها وسائر ما يتفرع على وجود القرينة الا ان التخصيص قسم من المجاز وهو يستدعي وجود القرينة
ولا واحتمال الكلام في نفس المتكلم والأصل عدمه وفيه انه معارض باصالة عدم الوضع فافهم واما الغلبة ففي
في جانب التخصيص لكونه اكثر ورودا في لسان العرب فيكون راجحا وكيف كان فقد مثل له الا ان احدهما قوله
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وذلك ان النكاح ان كان حقيقة في العقد خاصة فيقتضي ذلك الحمل عليه
والتزام التخصيص باخراج المعقود عليها من دون وطي وان كان مشتركا بين العقد والوطي كانت الآية
في المعقودة المجردة عن الوطي مجملة كذا قالوا وفيه ان الواجب على فرض الاشتراك الحمل على المعنى الذي لا يلزم
تخصيص وهو الوطي لان المشترك اذا كان احد معنييه مستلزما للتخصيص ونحوه من الأمور المخالفة للاصل الحقيقة
تعين الآخر اولا لا يختص الاجمال في لفظ النكاح ح بالمعقود عليها من دون وطي بل مقتضى الاشتراك
اجماله في كلا المعنيين فان قيل ان ارادة الوطي منه معلوم قلنا عدم ارادة العقد معلوم ايضا لعدم
جواز استعمال المشترك في معنييه وثانيهما قول القائل جمع الامير الصاغة اذا اريد به صاغة البلد مشترك
في انه عام مخصص بصاغة البلد او مشترك بين العموم والخصوص وفي كل من المثالين نظر اما الاول فلما
ذكره بعض السادة المحققين من ان النكاح في اللغة حقيقة في الوطي خاصة وفي الشرع حقيقة في العقد
خاصة فاين احتمال الاشتراك ولو احتمل بقاء وضعه للمعنى اللغوي مع ثبوت حقيقة في العقد شرعا
فيدور الأمر بين الاشتراك والنقل فاين هذا من الدوران بين الاشتراك والتخصيص وفيه انه يحتمل
الفرض الثاني اعني احتمال بقاء وضع اللفظ للمعنى الأصلي لكن قوله فاين احتمال التخصيص ثم فان النقل
لا ينافي التخصيص بل يمكن معه فيصح دوران الأمر بين الاشتراك وبين التخصيص ايضا كما اذا كان
المعنى الثاني عاما مع ارادة بعض الأفراد منه كما في المثال المذكور فيلزم التخصيص على فرض النقل فيدور
الأمر بين الثلاثة لكن محل البحث انما هو دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص وامكان التخصيص لا ان ما

ولعل مراده [illegible]

النقل

النقل لكن الكلام من جهة النقل غير منظور اليه وكيف كان فمع احتمال بقاء الوضع للمعنى الأول يصير الدوران بين
الاشتراك والتخصيص في المثال المذكور لكن يشكل التمثيل ح بغلبة التخصيص على تقدير الاشتراك فانه مسبب
عن النقل ولا ريب ان الاشتراك اكثر من النقل فيقدم على النقل فلا بد من البناء على عدم التخصيص لانتفاء سببه
وكيف كان فغلبة الاشتراك في المثال الحاكمة على غلبة التخصيص لكن يمكن دفعه بان الغالب في الاشتراك غير مثل
هذا الاشتراك فان الغالب في مثل المقام النقل وهجر اللفظ من معناه الأصلي بل عرفت في مسئلة النقل امتناع
بقاء وضع اللفظ للمعنى الأول مع وصوله الى حد الحقيقة في المعنى الثاني اذا كان سبب الاختصاص غلبة الاستعمال
ومن هنا يظهر انه لو كان النكاح حقيقة في العقد بالوضع التعيني الحاصل بغلبة الاستعمال لامتنع احتمال
الاشتراك والظاهر ان النكاح من هذا القبيل فيجري قول السيد قده واما الثاني فلقيام القرينة العقلية
على ارادة التخصيص منه لاستحالة جمع جميع الصاغة جميع البلدان فينتفي الثمرة بين الاحتمالين ولكن الدوران
ما صالا بينهما ثم ان الدوران بين الاحتمالين اعني الاشتراك والتخصيص قد يكون في لفظ واحد وقد يكون
في لفظين مثال الأول ما تقدم من قوله تعالى ولا تنكحوا الآية ومثال الثاني قول السيد لعبده مثلا اكرم العلماء
ولا تكرم زيدا على ان يكون زيد مرددا بين كونه علما للعالم الفلاني خاصة وبين كونه مشتركا بينه وبين
الجاهل الآخر الغير العالم بناء على ما اخترناه في محله من ان المجمل في احد الخطابين يبين بالخطاب المبين ويحمل
عليه لا ابقاء العموم ثم التحقيق في القسم الأول اما بمقتضى الأصول اللفظية فلان التخصيص والاشتراك كلاهما
مخالفان للأصل فاصالة عدم كل منهما يعارض اصالة عدم الآخر اللهم الا ان يرجح اصالة عدم التخصيص نظرا
الى انه قسم من المجاز ولا ريب انه لا بد فيه من ملاحظة بعض الكيفيات البديعية وتعلق الغرض بافادتها
ولا كذلك على احتمال الاشتراك اذ لا بد فيه من قرينة معينة فحسب من دون ملاحظة شيء من الأغراض
البديعية فالأصل عدم تعلق الغرض الزائد وملاحظته فيثبت الاشتراك هذا مضافا الى ان في تقليل

التخصيص معنا مخالفة للأصل من جهتين احدهما اصالة عدم التخصيص واصالة العدم بملاحظة الفرض الى ابده كما عرفت و
ثانيهما اصالة عدم النقل فان التخصيص مسبب عن النقل لا ينفك عنه على هذا فاصالة عدم التخصيص جارية لما تقرر
في محله من ان الأصل في المسبب لا يجري اذا جرى في سببه سواء كان الأصل في المسبب موافقا للأصل في السبب
او مخالفا لا انا نقول هذا اسلم فيما اذا لم يبتلى الأصل في السبب بمعارض واما مع ابتلائه به فالأصل في السبب
جار بلا شبهة هذا مقتضى الأصول واما الغلبة فهي من جانب التخصيص وقد عرفت ما فيها من خصوص المثال
المذكور ولا يكاد يتصور الدوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص في لفظ واحد مثال من غير سنخ المثال
المذكور بان يكون التخصيص مسببا عن غير النسخ النقل واما القسم الثاني اعني دوران الأمر بين الاشتراك
والتخصيص في لفظين كما في المثال الذي ذكرناه وهو قولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اذا احتمل اشتراك
زيد بين الشخص العالم وبين غيره فلتقدم الكلام فيه الآن في مقتضى الغلبة الغالبة بالنسبة الى
الكلام في مقتضى الأصول فنقول لا يخفى ان الغلبة من جانب التخصيص فهي تقتضي تقديمه لكن يشكل كون الركون
اليها في هذا القسم لما قد عرفت في مبحث المجاز المشهور من عدم صلاحية الشهرة لكونها صارفة الا على
قول ابي يوسف وقد عرفت ضعفه ولا ريب ان الركون اليها في هذا القسم معناه صرف العام عن عمومه الى
الخصوص وانما اعتمدنا عليها في القسم الأول لان المتيقن لها فيه انما هو تقديم التخصيص لا العموم وبعبارة
اخرى ان ارادة الخصوص معلومة في القسم الأول لكن الشك انما هو في انه من باب التخصيص او من باب استعمال
اللفظ في المشترك في احد معنييه هذا بخلاف هذا القسم فان اللفظ المحتمل لغير التخصيص وضعه للعموم
قطعي لم يعلم ارادة الخصوص منه بعد فالركون الى الغلبة تقتضي صرفه عن ظاهره والحاصل ان الشهرة
يركن اليها فيما اذا قامت قرينة صارفة على خلاف ظاهر اللفظ فيتردد الأمر بين مجازات فيكون هي
معينة لارادة المجاز الغالب في الارادة اما في الظواهر الباقية التي لم يعرضها ما يصرفها عما هي ظاهرة فيه واما

الأصول

الأصول فمقتضاها تقديم التخصيص في العام لكن بملاحظة مقدمتين وعلى تسليمهما الأولى ان اصالة العموم
من الأصول بارجاعها الى استصحاب عدم المخصص كما في الأصول الجارية في تعيين الأوضاع حيث انها
راجعة الى الاستصحاب على تأمل الثانية تعميم قاعدة المزيل والمزال بان يقال انه كلما تسبب الشك
في شيء من الشك في شيء آخر فالأصل في ذلك الشيء الآخر مزيل للأصل في الأول مطلقا سواء كان بين نفسهما
اتفاق سببية واقتضاء او لا فبملاحظة هاتين المقدمتين وتسليمهما لا بد من الحكم بالتخصيص في العام اذ
لا ريب ان الشك في العموم مسبب عن الشك في الاشتراك في لفظ آخر كلفظ زيد في المثال المذكور اذ لو
احرز كونه متحد المعنى باختصاصه وضعا بالشخص العالم يتعين كونه مخصصا للعام والالتزام اللغوي في ذلك اللفظ
نظرا الى انه لو لم يرد منه هذا المعنى الذي هو من افراد العام يلزم خلوه عن افادة المعنى لعدم معنى آخر له بالفرض
ولا ينعكس النسبة بان يقال ان الشك في الاشتراك مسبب عن الشك في العموم فان تخصيص العام لا
ينافي اشتراك زيد لامكان ارادة الشخص العالم منه فلا يجوز ان يقال الأصل عدم التخصيص فيثبت
الاشتراك في زيد وكيف كان فاذا ثبت ان الشك في التخصيص مسبب عن الشك في اشتراك زيد
والمفروض ان اصالة العموم من الأصول والأمارات فاصالة عدم الاشتراك مزيل لاصالة العموم المعبر
عنه باصالة عدم التخصيص فيثبت التخصيص وانما اعتبرنا المقدمة الأولى لانه لو بني على كون اصالة الظهور
التي هي من افرادها اصالة العموم من الأمارات بان يكون المدار في اعتبارها على الظن ولو نوعا لا يبقى
معنى لاصالة عدم الاشتراك وكونها مزيلة لاصالة العموم فان اصالة العموم حينئذ بالنسبة الى اصالة عدم
الاشتراك من قبيل الدليل الى الأصل ولا ريب ان موضوع دليل اعتبار الأصل مقيد بعدم الدليل فعم
لا اعتبار للأصل اصلا سواء كان الشك فيه مسببا عن الشك في العموم او لا بل يكون الدليل طريقا الى
ثبوت مؤديه فيتبعه ومن هنا يظهر ان تقديم المثبت للتخصيص على الاشتراك في المقام لو كان مع فرض كون

اصالة العموم امارة لا وجه للتقديم بل ينبغي العكس واما وجه اعتبار المقدمة الثانية فواضح اذ لو لم نقل
بتعميم القاعدة المذكورة واقتصرنا فيها بما اذا ثبت الاقتضاء في انفس المعنى بل لا زال كما رجحناه سابقا لانسد
لاحتياجنا في علاج موانع في مقام الرد على من تمسك بالقاعدة المذكورة بمجرد ثبوت السبب من حيث الشك
لكن الذي يرجح في النظر الآن تعميم القاعدة المذكورة وفاقا لشيخنا الاستاد دام ظله ثم ان الظاهر ان اصالة العموم
كسائر الاصول اللفظية الجارية في تعيين المراد امارة لا اصل تعبدي لما عرفت من ان دليل اعتبارها
كسائر الاصول اللفظية انما هو بناء العقلاء وسيرتهم ولا ريب انه لا يعقل التعبدية في حقهم من دون امر
لهم كما هو المفروض المسلم في تلك الاصول فيجب البناء على العموم ثم انه هل يثبت به اشتراك اللفظ الاخر اولا
الظاهر هو الثاني لعدم ثبوت بناء العقلاء من اهل اللسان على اثبات ذلك بمجرد اصالة العموم نعم لو علم
الاشتراك ودوران اللفظ بين ان يكون المراد به الخاص الذي هو احد افراد العام وان يكون المراد به المعنى الآخر
فيمكن التمسك باصالة العموم في رفع الاجمال عن اللفظ الآخر وحمله على المعنى الآخر الذي لا ينافي العموم ثم ان
حال الاشتراك مع سائر المجازات غير التخصيص كحاله مع التخصيص فان اصالة الحقيقة في غير العمومات امارة
على ارادة مؤديها فلا يبقى معها لاصالة عدم الاشتراك بعد مورد المسئلة الثالثة الدوران بين
الاشتراك والمجاز ويقع الكلام فيها تارة مع قطع النظر عن الاستعمال وتارة بالنظر اليه فعلى الاول لا
خلاف في تقديم المجاز بل صرح بعضهم على ما حكي عنه على خروجه عن مسئلة الدوران وقد اكثر الكلام في
ذلك اعني تقديم المجاز بعض افاضل المتأخرين حتى انه استدل عليه بالادلة الاربعة لكن فيه ما عرفت
سابقا من عدم ارتباط الادلة الشرعية كالكتاب والسنة والاجماع بالمحل فيه لما عرفت من ان دليل اعتبار
الاصول الجارية في الالفاظ سواء كانت في مقام تعيين الاوضاع او في تعيين المراد انما هو بناء العقلاء
من اهل اللسان وسيرتهم لا غير والمقام الثاني فيرجع البحث الى كون الاستعمال بلا ملاحظة الوضع وعدمه وقد

عرف

وقد عرف الكلام فيه في مسئلة الاستعمال بعد انتهى وعرفت الاقوال فراجع فمن رجح ثمة كونه دليلا كالسيد
يحكم هنا ايضا فيه بالاشتراك ومن لم يرجحه لا يحكم به بل اما متوقف او مقدم للمجاز كما هو المختار المسئلة
الرابعة الدوران بين الاشتراك والاضمار اعلم اولا انه لا يخفى ان الاضمار انما هو عدم ذكر لفظ يتعلق
الغرض بمعناه ايضا ولا ريب ان عدم الذكر موافق للاصل فما وجه تسميته وجعله مخالفا للاصل يمكن توجيهه
بوجهين الاول ان الاضمار والحذف في نفسه لما كان عدميا فيكون موافقا للاصل من هذه الجهة لكنه يسبب
عن امر وجودي وهو ملاحظة غرض زائد كما في المجازات فانه لو لم يكن غرض المتكلم متعلقا بامر زائد عن
افادة المطلب لما اضمر فيكون مخالفا للاصل من هذه الجهة فيكون معناه كونه مستلزما للمخالف اصل اولا
الثاني ان يكون المراد بكونه مخالفا للاصل كونه مخالفا للقاعدة بارادة القاعدة من الاصل فان قاعدة في
المحاورة يقتضي ان يكون المبادي اي الالفاظ بمقدار المعاني بان يأتي المتكلم بالفاظ تفي بتمام مراده
فحذف بعض تلك الالفاظ مخالف لتلك القاعدة وكيف كان فقد مثل للدوران في تلك المسئلة بقوله
في خمس من الابل شاة فان كلمة في ان كانت مشتركة بين الظرفية والسببية كما عن الكوفيين صارت
الرواية مجملة من حيث مقدار الواجب في زكاة الابل بين مقدار الشاة او نفس الشاة وان كانت حقيقة
في الظرفية ومجازا في السببية كما عن البصريين تعين كون الواجب هو مقدار قيمة شاة من خمس من الابل
فيلزم الاضمار بتقدير المقدار وقد صرح بعض المحققين على ما حكي عنه بانه على تقدير الاشتراك لا اجمال بل
المراد به حينئذ هو نفس الشاة ولعل نظره الى ما نظرنا من انه اذا كان حمل المشترك على احد معنييه مستلزما
لمخالفة اصل فذلك الاصل يرجح ارادة المعنى الآخر الموافق له ولما كان حمل كلمة في على الظرفية مستلزما
للاضمار لعدم معقولية الظرفية الحقيقية اذ مقتضاها كون الشاة في خمس من الابل بعنوان الظرفية
والمظروفية وهو غير معقول فلا بد من اضمار المقدار المخالف للاصل وهذا بخلاف ما لو حملت على السببية

فالفاظ سليمة عما ذكر فيكون معنى الحديث انه بسبب خمس من الابل شاة فيكون الواجب هو نفس الشاة
لا قيمته المتعلقة بالخمس من الابل بعنوان المالية المشاعة وهذا جيد ثم انه يظهر الثمرة فيما اذا باع واحدا من
الاباعر على ارادة الظرفية فان الزكوة متعلقة بنفس الاباعر فلو لم يكن المشتري عالما بالحال ثم اطلع عليه
فله ان يفسخ البيع لخروج بعض المبيع ولو اشاعة مستحقا للغير اعني الفقراء وكيف كان فقد اطلنا
في المقام فنقول العلامة قده في تهذيبه على ما حكي عنه الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال ببعض
الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك وقد عرفت ما في هذا النحو من الاستدلال على الترجيح مضافا
الى عدم تاثيره في نفسه فانه ان اراد بعموم الاجمال في المشترك عمومه بالنسبة الى عالم بقرينة التعيين
فهو مسلم لكنه لا يختص بالاشتراك بل الاضمار ايضا هكذا فانه ما لم يقم قرينة على تعيين المضمر من عقل او نقل او
حال او مقال فهو ايضا مجمل كالمشترك ما لم يقم عليه قرينة التعيين وان ادعى عموم الاجمال بالنسبة الى جميع موارد
اطلاق المشترك حتى بعد قيام قرينة التعيين باختصاصه في الاضمار بما اذا لم يقم قرينة التعيين فهذا
مما نقطع بعدم ارادته ممن هو في الفضل والكمال فكيف بمثله والحاصل انه لا فرق بين الاشتراك
والاضمار في اختصاص الاجمال فيهما بصورة عدم قيام قرينة التعيين جارية عنهما فيما فات تلك
القرينة وكيف كان فالصواب ان يجعل المرجع والمآب في الباب احد الامرين على سبيل منع الخلو وهما
الاصول والغلبة لا الرجوع الى الوجوه اللمية فانها لا تفيد ترجيح ارادة المعنى الفلاني عند المتكلم فنقول
اما الاصول على ما اختاره المحقق القمي قده فمقتضاها التوقف اذ كل من الاشتراك والاضمار خلاف الاصل
فيتعارضان ولا مرجح فيجب التوقف وربما نوقش في المقام اعني اصالة عدم الاضمار بان الاضمار على
الذكر فهو موافق للاصل فلا وجه لجعله مخالفا له وجوابه يظهر بما قدمناه من الوجهين لكونه مخالفا للاصل
وكيف كان فالاظهر تقديم الاضمار على الاشتراك اذ الشك فيه مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة

عدم

عدم ثبوت الخاص المعنى فيتعين الاضمار فاصالة عدم الاشتراك مزيلة لاصالة عدم الاضمار واما الغلبة فهي ايضا
تقتضي تقديم الاضمار لان المرجع حقيقة الى الدوران بين اتحاد المعنى وتعدده ولا ريب ان الغالب هو الاتحاد
فهنا تمت الخصائص وضع كلمة في مثلا بالظرفية اذ المفروض كون وضعها للحاجة معنا تنبيه اعلم انه
اذا وقع التعارض بين اصل من الاصول الجارية في تشخيص الظواهر كاصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك
وبين اصل من الاصول الجارية في تشخيص المرادات فلابد من النظر في ان مرجع التعارض بينهما الى مزاحمة
الاول المتقن للدلالة التي يقتضيها اللفظ او الى مزاحمته لكون تلك الدلالة مرادة والقسم الاول انما يتصور
في لفظ واحد ومثاله الحديث المتقدم وهو قوله في خمس من الابل شاة فان اصالة عدم الاشتراك التي في
لفظة في معارضة باصالة عدم الاضمار فيها ولا ريب ان اصالة عدم الاشتراك مزاحمة للدلالة الكلامية على
السببية والقسم الثاني مورده لفظان ومثاله قول المولى لعبده اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فيدور لفظ زيد
بين كونه مشتركا بين العالم الفلاني المسمى به وبين غيره من غير افراد العالم وبين اختصاصه وضعا بزيد العالم
فيلزم على الثاني تخصيص العلماء بغير زيد العالم بخلاف الاول فاصالة عدم التخصيص التي هي من الاصول الجارية
في تشخيص المراد في لفظ العلماء معارضة باصالة عدم الاشتراك في لفظ زيد ولا ريب ان اصالة عدم
الاشتراك مزاحمة لكون زيد العالم مرادا من العلماء لا لدلالة العلماء على العموم اذ لا تنافي بين كون زيد متحد
المعنى وبين كون العلماء دالا على العموم بحسب الوضع فاذا عرفت هذا فاعلم انه اذا رجع التعارض الى القسم الاول
فلا شبهة ان الاصل في جانب الوضع مزيل للاصل في تشخيص المراد فان الشك في المراد مسبب عن الشك في
دلالة اللفظ وانه ظاهر فيماذا فاذا اجري الاصل المشخص له فلا يبقى للاصل الاخر مورد واذا رجع الى القسم الثاني
فلا شبهة في ان الاصل المشخص للمراد قاهر على الاصل الجاري في تشخيص الظاهر ومزيل له بعكس السابق
بناء على كون الاصول الجارية في تشخيص المرادات امارات بان يكون اعتبارها من باب الظن وكون الاصول

الجارية في تشخيص الظواهر معتبرة من باب التعبد العقلائي فان نسبة الاولى الى الثانية نسبة الدليل الى الاصل ولا ريب انه يتبع موضوع الاصل بالدليل واما اذا قلنا ان الثانية ايضا امارات كالاولى فهما كالاصلان كسائر الامارات وانما لم نذكر هذا التفصيل في القسم الاول لان مرجع التعارض فيه حقيقة الى تعارض اصلين من الاصول الوضعية وان الاصل المشخص ليس في عرض سائر الاصل الآخر المعارض له المشخص للظهور بل انما هو مترتب ومتفرع على اصل وضعي يرجع التعارض حقيقة الى ما بينه وبين الاصل الآخر الذي هو مثله فاذا فرض ترجح الاصل الآخر عليه فلا يبقى للاصل المشخص للظهور مورد لانتفاء موضوعه بترجيح غيره عليه فلا فرق فيه بين ان يكون الاصول الوضعية معتبرة من باب الظن او من باب التعبد فتدبر المسألة

الخامسة الدوران بين النقل وغيره وبين التخصيص او بينه وبين التقييد مقتضى الغلبة تقديمهما ولانهما قسمان من المجاز والمجاز مقدم على النقل فهما ايضا مقدم عليه بل هما اولى بالتقديم لكونهما ارجح من سائر المجازات واما الاصول فهي متعارضة لان كلا واحدا من التقييد والنقل او التخصيص مخالف للاصل لكن الاقوى تقديم اصالة عدم النقل على اصالة عدم التخصيص او التقييد اذا كان الدوران بينهما او بين النقل التعييني والمشاع اذا كان الدوران بينهما او بين النقل التعييني وسيأتي وجه التفصيل في المسألة الآتية فان التقييد والتخصيص قسمان من المجاز مع احتمال تقدمهما عليه مع انه بملاحظة ان الشك فيهما سبب عن الشك في النقل فمع جريان اصالة عدم النقل لا يجري اصالة عدم التخصيص او التقييد لعله الاظهر ومثال الدوران الامر بين التقييد والنقل هي الالفاظ التي ادعى كونها حقائق شرعية حيث انها في الاصل موضوعة للمعاني الكلية لكن الشارع اطلقها على بعض افرادها فوقع الشك في انها نقلت في لسانه الى تلك الافراد او اريد بها الافراد مجازا بمعنى ان المراد هي المعاني الكلية المقيدة بتلك القيود وانها او تلك الالفاظ باقية على اوضاعها اللغوية كما يقول الباقلاني المسألة السادسة

الدوران

الدوران بين النقل والمجاز وذهب جلهم الى تقديم المجاز نظرا الى ان النقل محتاج الى اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز فانه امر معهود لا يتوقف على ذلك فما لم يثبت الاتفاق المذكور فالحمل على المعهود المتعارف و قيد ما لا يجوز اما ولا فلان النقل ايضا امر معهود متعارف وقوعا بان فرضه على اتفاق اهل اللسان ممنوع بل يحصل من شخص واحد متبع يتبعه الباقون من اهل اللسان في الاستعمال سيما اذا كان الناقل من اهل اصطلاح خاص والتحقيق ان يقال ان الدوران بينهما اي المجاز والنقل اما في لفظ واحد واما في لفظين فعلى الاول اما ان يكون النقل المبحوث عنه تعيينيا او تعينيا وعلى الاول فالمقصود صورتان الاولى ان يعلم عدد من استعمالات اللفظ في المعنى المبحوث عنه غير كاف في حصول النقل ولو مع عدم القرينة المتصلة و يشك في حصول ازيد من هذا المقدار الواحد موجب للنقل عادة الثانية ان يعلم تحقق مقدار من استعمالاته فيه بحيث لو فرض حصولها بدون القرينة المتصلة لكانت موجبة للنقل يقينا لكن يشك في صدور هذه الاستعمالات المجازية بلا فصل هل حصلت مع القرينة المتصلة فلم يتحقق النقل او مع المنفصلة فيتحقق النقل فعلى الاولى التعارض بين اصالة عدم الاستعمالات الزائدة على القدر المعلوم اللازمة للنقل وبين اصالة عدم القرينة في الاستعمال الخاص المبحوث عن كونه على وجه الحقيقة من جهة حصول النقل او على وجه المجاز من حيث عدم النقل ولا ريب ان الحمل على الاول متعين فان مخالفته مستلزمة لمخالفات لا يحصى كثيرة بتعدد الاستعمالات المشكوكة الزائدة عن المقدار المعلوم مضافا الى الاستصحاب بقاء الوضع وعدم هجر اللفظ عن المعنى الاصلي ومضافا الى الغلبة في جانب المجاز واصالة عدم القرينة في الاستعمال الخاص المذكور معارض مع مثلها بالنسبة الى واحد من الاستعمالات المشكوكة فيبقى الاصل في الباقي سليما عن المعارض مضافا الى ما عرفت من الغلبة واستصحاب عدم هجر اللفظ عن معناه الاصلي هذا مع ان اصالة عدم النقل لما كانت من الاصول الوضعية فهي حاكمة على اصالة عدم القرينة في الاستعمال الخاص كما عرفت وجهه

انتفاء فی الثانیة التعارض بین اصالة الاطلاق والوضع الاول وبین اصالة عدم القرینة فی الاستعمال الخاص فان الاصل لا یجری فی الاستعمالات المعلومة المقابلة للنقل ولو کانت بلا قرینة متصلة وکیف کان فالاولی
تقدیم المجاز علی النقل بان الاصلین المذکورین وان کانا متعارضین ومقتضاهما التساقط الا ان اصالة
عدم النقل سلیمة لا اصالة عدم القرینة مضافا الی غلبة المجاز واما علی الثانی ای علی کون النقل تعیینیا فتعارض
اصالة عدم النقل مع اصالة عدم القرینة فی الاستعمال المذکور ولا یجری اصالة عدم الاستعمالات اللاحقة
الی النقل لعدم الحاجة الی تلک الاستعمالات فی النقل التعیینی وکیف کان فمقتضی التعارض التساقط و
الا ان اصالة عدم النقل سلیمة لا اصالة عدم القرینة کما عرفت وانا لم نخیل هنا بغلبة المجاز لان النقل
التعیینی لیس من قبیل المستعمل والغلبة انما تجری فی قبیل المستعمل فهی لا تقتضی بعدم النقل اذ لا منافاة بین
غلبة المجاز عند المستعملین ونقل الناقل الذی هو واضع فی الحقیقة اللفظ الی غیر معناه فتدبر واما اذا کان
الدوران بینهما فی لفظین فان فرض عنهما تسبب بان یکون الشک فی مجازیة احد اللفظین مسببا عن النقل
فی لفظ آخر فالحکم هو الاصل السببی لکونه مزیلا للاصل الآخر والا فالحکم هو الاصل اللفظی علی القول بکون
الاصول اللفظیة امارات وکون الاصول الوضعیة اصولا فان هذا ینعکس الامر فیکون الاصل اللفظی مزیلا
للوضعی واما علی کون الاصول الوضعیة ایضا امارات او علی کون الاصول اللفظیة ایضا اصولا لا امارات فیقع
التعارض ویحصل التکافؤ ومقتضاه التوقف وفرضهما کان لم یکونا وقد حکم بعض السادة الاجلاء بتقدیم
المجاز للغلبة وهو حسن فیما اذا لم یکن الشک فی النقل مسببا عن الشک فی المجازیة والا فیعمل بالحقیقة
واردة علی اصالة عدم القرینة بناء علی کونهما من الظنون الاجتهادیة لا اصلا تعبدیا المسألة الرابعة
الدوران بین النقل والاضمار قال السید صاحب المفاتیح قده ملی ما یحکی عنه بتقدیم الاضمار للغلبة و
فیما منعهما ان لم نقل بعکس الغلبة بان یکون الغالب النقل لکن الانصاف التوقف من حیث الغلبة لعدم

تحقیقها

تحقیقها فی شیء من الجانبین واما الاصول فهی متعارضة وان اقتضت التساقط الا ان الشک فی الاضمار مسبب
عن الشک فی النقل فیا اصالة عدم یثبت الاضمار ومثاله فی قوله تعالی وحرم الربا فان الربا لغة هی الزیادة و
قد استعمل فی لسان الشارع فی العقد المشتمل علیها فاما ان استعماله فی نفس العقد علی سبیل الحقیقة
فی لسان الشارع تعیینا او تعیینا وان مجاز فیکون مقتضاه الحمل علی معناه اللغوی عند التجرد عن القرائن
فعلی ثبوت النقل لا یلزم مخالفة الظاهر بنسبة حرم فان ایقاع العقد من الافعال القابلة لتعلق التکلیف
به وعلی عدم ثبوته وحمل اللفظ علی لفظ الربا علی نفس الزیادة یلزم اضمار من الاخذ وغیره من الافعال
المناسب للمقام وربما نوقش فی المثال بان الربا علی تقدیر بقائه علی المعنی الاول لا یلزم منه اضمار لان
نسبة الاحکام الی الاعیان کقوله حرم المیتة والدم مثلا حقیقة ثانویة فالمثال من باب الدوران
بین النقل الشرعی فی لفظ الربا والعرف فی الترکیب وفیه ما لا یخفی لان ثبوت الحقیقة العرفیة فی الترکیب
علی وجه یکون منقولا عرفیا بمعزل عن الصواب نعم لو ادعی انه حقیقة فی ذلک لغة وعرفا بناء علی ان
وضع الترکیب لیس الا النسبة ومجاری النسبة العرف لکان حسنا المسألة الثامنة الدوران
بین التخصیص والمجاز مثاله قوله تعالی واقتلوا المشرکین بعد الاتفاق علی اختصاص الحکم بغیر اهل الذمة
فقیل ان المشرکین مستعمل فیمن عداهم مجازا وقیل انه مستعمل فی معناه العام وخروج اهل الذمة بالدلیل
وقد نوقش بان المشرکین اذا استعمل فیمن عداهم فهو تخصیص ایضا وتشهد له قولهم ان العام المخصص مجاز
فی الباقی ثم قال فالمورد من باب الدوران بین الحقیقة الشرعیة ای نقل المشرکین فی لسان الشرع
الی غیر اهل الذمة وبین التخصیص وفیه منع کون استعمال العام فی الخاص تخصیصا اذا کان بطریق العلاقة
ولکنا استعماله فی فرد او فردین بعلاقة الکل والجزء ولذا لا یجوز ان یراد بالعام علی احد هذین الوجهین
فرد او فردان او ثلاثة مع عدم جواز تخصیص الاکثر ومن هنا الآن الناس قد جعلوا الحکم حیث ان المراد به

فلا ینفک المجاز عن التخصیص

[illegible]

نعيم ابن مسعود فلا وجه للمناقشة المذكورة كما لا وجه لادعاء الحقيقة الشرعية في المشركين ثم لا يظهر الثمرة بين
الاحتمالين في المشركين للعلم بخروج اهل الذمة منه يقينا انما الثمرة في كيفية خروجهم وكيف كان فالمتجه تقديم
التخصيص على المجاز مطلقا وذهب بعض المتأخرين الى التوقف في بعض صور المسألة ونسب القول بالتوقف مطلقا الى
المحقق الخوانساري وصاحب المعالم والوافية وظاهر ما حكي عن المحقق لا يساعد على التوقف في جميع صور المسألة
واما صاحب الوافية فقوله بالتوقف مبني على عدم تعويله على شيء من المرجحات في المقام بقول مطلق فهو خارج
في المرحلة الثالثة لانا بحثنا هنا واما صاحب المعالم فهو وان لم يصرح بالنسبة اليه لكنه يلزمه ذلك فانه
توقف في دوران الامر بين التقييد والمجاز في لفظين مع ان هذه الصورة اظهر صور تقديم التقييد
على المجاز وكذا من اظهر صور تقديم التخصيص على المجاز ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص فاذا توقف
في تقديم التقييد على المجاز فيلزم التوقف في تقديم التخصيص عليه بطريق اولى وكذا اذا لم يقدم التخصيص على المجاز في
تلك الصورة فلا يقدم عليه في غيرها من الصور بطريق اولى فيلزم من انضمام هذه المقدمات ان صاحب المعالم
قائل بالتوقف في مسئلتنا هذه وكيف كان فتوضيح الحال في المسئلة هو ان التخصيص قد يكون ابتدائيا
وقد يكون ثانويا والمجاز ايضا قد يكون في لفظ العام او في لفظ آخر في خطاب او في خطابين وقد يضاف
اليها كونه شايعا كالامر في الندب او غير شايع وليس بجيد لان الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات
المجاز والتخصيص ومن هنا يظهر ان تقسيم التخصيص الى ذريه بجعله ليس في محله ففي المسئلة صور منها
الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز في لفظ واحد سواء اتحد الحكم كما في الآية السابقة اعني
قوله تعالى اقتلوا المشركين او اختلف كما اذا ورد اكرم الشعراء وعلم عدم وجوب بعضهم كالجهال على تقدير
كون المراد بالشعراء معناه المعروف ووجوب اكرام جميعهم على تقدير كون المراد به العلماء مجازا او يظهر
الثمرة في العلماء الغير الشعراء فعلى الاول لا يجب اكرامهم وعلى الثاني يجب وكيف كان فالاظهر رجحان

التخصيص

التخصيص على المجاز للغلبة حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص وربما يعارض هذه الدعوى بان جني من اغلبية
المجازات وغيره بعد المنع من تحقق تلك الغلبة ان المراد بها غلبة المجاز بالمعنى الاعم الشامل للتخصيص ايضا
قبال الحقيقة فلا تعارض سلمنا ان مراده غلبة المجاز المقابل للتخصيص لكن نقول ان غير واحد من العلماء
صرحوا بغلبة المجاز بين تعارض الغلبتين ان نقل الغلبة لكن الترجيح للمذهب الاعظم من غلبة المجاز سلمنا
لكنهما متعارضتان فيبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض فيرجح التخصيص على المجاز وكيف كان فغلبة التخصيص
في العمومات توجب رجحانه على المجاز مضافا الى غلبة ارادة الحقيقة الى غير العموم فانها تقتضي بقاء ما
الشعراء مثلا على حقيقتها فهي بانضمام غلبة التخصيص في العموم توجب ارادة الحقيقة من المادة وتخصيص العام
هذا مضافا الى ان النسبة بين العموم وغيره من الظواهر نسبة الاصل الى الدليل فلذا يعد العموم كما
من الاصول في مقابل المخصص والمقيد ومنها الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز في لفظ آخر
في خطاب واحد كما اذا ورد اكرم العلماء ثم قام الدليل القطعي من الخارج على عدم وجوب اكرام طائفة
منهم ثم يدور الامر بين التجوز في صيغة اكرم بحملها على الاستحباب مثلا وبين التخصيص في العلماء باخراج
الطائفة المذكورة منه وابقاء الهيئة على ظاهرها والاقوى في هذه الصورة ايضا تقديم التخصيص للغلبة
وبقاعدة السببية اذ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في المجاز في اللفظ الآخر فلذا اجرى اصالة الحقيقة
في السبب وهو اللفظ الآخر تعين التخصيص فان الاصل المذكور حاكم على اصالة عدم التخصيص لكونه سببيا
فتأمل مضافا الى ما عرفت من كون العموم مع سائر الظواهر كاصل ودليل ومنها الدوران بين التخصيص الثانوي
والمجاز في لفظين وخطابين وهذا هو مسئلة بناء العام على الخاص في العام والخاص المتنافي الظاهر
كما اذا ورد يجوز اكرام العلماء ثم ورد لا تكرم النحويين فدار الامر بين التخصيص في العلماء وبين المجاز
في لا تكرم بحمله على الكراهة وهذه الصورة اظهر صور تعارض التخصيص والمجاز في رجحان التخصيص على المجاز

ويرجح التخصيص على المجاز مضافا الى ما سبق في الصور السابقة من الغلبة اعني غلبة استعمال العام في الخاص
وهذا استعمال في العموم وقاعدة السببية تأمل في الثالثة منها هنا ايضا ان الخاص حاكم على العام فان العمل
بعموم عند العرف والعقلاء معلق على عدم ورود المخصص فاذا ورد المخصص فان كان قطعيا من جميع الجهات
فهو وارد على العام وان كان ظنيا في الجملة اما من جهة الصدور واما من جهة الدلالة كما هو الغالب فهو حاكم على العام
بمعنى انه رافع لحكمه وهو وجوب العمل به عن مورده وكيف كان فهذه الصور حكمها الظاهر انه اتفاقي اعني ترجيح
التخصيص فاذا عرفت الحال في الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز فقس عليها الحال في الدوران بين
التخصيص الثانوي وبين المجاز في جميع الصور المذكورة وقد عرفت في الاستدلال بالغلبة المذكورة هنا بان
غاية ما تقتضيه رجحان التخصيص على المجاز في العمومات التي لم تخصص بعد واما فيما خصصت ودار الامر بين
تخصيصها ثانيا على ما علم وبين المجاز ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص
ففي غيره بالاولى لوهن العموم لو فرض في التخصيص البرهي حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الثاني وفيه نظر فان
مرجع ذلك الى التمسك بالاولوية لا بالغلبة ولتسليم لعدم جريانها هنا فالاولى التمسك في المقام بغيرها
من قاعدة السببية فيما يجري فيها من الصور ومن قاعدة الحكومة مع امكان التمسك بالاولوية ايضا مسئلة
التاسعة الدوران بين التخصيص والاضمار قيل المعروف تساوي احتماليهما والمحكي عن ظاهر كلام الا
بناء ترجيح التخصيص على الاضمار على مساوات الاضمار مع المجاز فعليه يقدم على الاضمار لما عرفت من رجحانه
على المجاز والراجح على شيء راجح على ما يساوي ذلك الشيء والانفع ترجيح الاضمار على المجاز كما عن المنية
فهما متساويان لا رجحان لاحدهما على الآخر مثاله قولهم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فان
الاجماع قائم على عدم وجوب العزم من الليل في صوم التطوع فح لا بد اما من تخصيص الصيام بالواجب واما
من اضمار الكمال حتى يصلح لشموله للتطوع ايضا فان التطوع اذا لم يعزم به من الليل لا يكون كاملا وظاهر

الشرع

الشرع في الصيام الواجب حينئذ على تخصيص الصيام به النفي على حقيقته فالصوم الواجب الذي لم ينو من الليل ليس
بصوم شرعا بمعنى انه ليس بصحيح وعلى اضمار الكمال فالحديث ساكت عن حكم الصوم الذي لم ينو من الليل من حيث
الصحة والفساد اذ غاية ما يدل عليه الحديث ح انما هو نفي الكمال وهو لا يدل على صحته او على فساده فانه اعم منهما
لجواز اجتماعه مع كل واحد منهما فلا يجوز الاستدلال به ح لا على صحته ولا على فساده بخلاف الاول اذ عليه
يكون دليلا على فساده هذا وفي الفصل بهذا المثال نظر لان الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الاضمار
فباصالة عدم الاضمار يتعين التخصيص فيخرج عن محل الكلام لما عرفت في اول عنوان تعارض الاحوال ان النزاع
فيما لم يكن بين حالتين من الاحوال المخالفة للاصل تسبب ومن هنا يظهر ورود هذا الاشكال في بعض الصور المتقدمة
المعروف جريان قاعدة السببية فيها لكن الانصاف منع التسبب هنا بل الشك فيهما مسبب عن ثالث وهو
مراد المتكلم مع انه يرد عليه تعكيس التسبب اذ كما يقال ان الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الاضمار كذلك يمكن
ان يقال بالعكس وليس الاصل الاولى اولى من العكس فتدبر وكيف كان فالظاهر رجحان التخصيص على الاضمار من غير توقف
على رجحان المجاز عليه للغلبة والحكومة اصالة عدم الاضمار على اصالة العموم لكن يشكل في ترجيحه على الاضمار
في الحديث المذكور نظرا الى انه مع الاضمار انما ارتكب خلاف اصل واحد ومع التخصيص لا بد من ارتكاب مخالفة
للاصل لا محالة احدهما نفس التخصيص والثاني احد الامور الثلثة على سبيل منع الخلو لنفي الصيام على الصحيح شرعا
او استعماله فيه مجازا او اضمار الصحة وذلك لعدم حمله على معناه اللغوي وهو مطلق الامساك اذ عليه لا يقبل
التخصيص للزوم الكذب للقطع بعدم انتفاء مطلق الامساك في الصيام الواجب الغير المنوي من الليل فلا
بد من ارجاع النفي الى الصحة اما باضمارها في الكلام واما باستعمال الصيام في الصحيح مجازا او اما باستعماله فيه من
جهة كونه حقيقة شرعية فيكون هذا اشكال آخر على التمثيل بذلك الحديث وكيف كان فالقاعدة تقتضي
رجحان الاضمار في الحديث ويمكن التفصي عنه بانه لو لم يكن غلبة للتخصيص لكان الامر كذلك الا انها لما كانت

موجودة فتكون مرجحة للتخصيص ولا يعارضها اصالة احد الأمور الثلثة المتقدمة لأنها واردة عليها حيث
انها امارة وتلك من الأصول ثم ان نظيره من نظير من الأشكال ان التمثيل بالحديث على مذهب الصحيحي في اسماء العبادات
سالم عن هذا الإشكال اذ يدل السياق على ثبوت الحقيقة الشرعية في الصيام مثلا فلا يجري اصالة عدم النقل لثبوتها
بالدليل فينحصر الدوران فيما بين التخصيص والاضمار المسئلة العاشرة الدوران بين المجاز والاضمار
مثاله قوله تعالى واسئل القرية لدوران الأمر فيه بين ارادة الاصل من القرية مجازا او بين اضمار الأهل والعدم
فالمبني القرية من حيث هي للسؤال وقد يناقش بأن لفظ القرية قبل الانتقال الى الأهل كالنيل ان لفظ جاء منتقلا
الى بيوتهم كما يقال اجرى الجاهد اى بيوتهم فعلى هذا يخرج عن كونه مثالا لما نحن فيه بل يدور الأمر فيه الى
القرية بين النقل والاضمار وفيه منع احتمال نقل القرية بل هي باقية على معناها الأصلي نعم لا اثر له في حمل
مثال التمثيل لفظ القرية للقطع بعدم ثبوت الحكم لنفس القرية بل لسكانها والأولى حمل مورد التمثيل
لفظ السؤال وحينئذ الأمر دائر بين اضمار اهل وبقاء السؤال على حقيقته وبين التجوز في السؤال بارادة
السؤال الصوري منه وعدم الاضمار فيظهر الثمرة حينئذ اذ على الاضمار يكون المكلف به السؤال الحقيقي
فلا بد من سؤال اهل القرية وعلى المجاز يكون السؤال الصوري ويحصل الامتثال بمجرد السؤال الصوري
ومعنى السؤال الصوري انه يحمل ما لا يصلح للسؤال عنه منزلة ما يصلح له فيسئل عنه بأن يسئل ممن يصلح له وهذا
شايع في العرف وكيف كان وحينئذ فلا يخفى ان كلا من المجاز والاضمار خلاف الأصل ولا رجحان لأحدهما
على الآخر فيبقى او بان فيجب التوقف لكن في كون الاضمار مخالفا للأصل مطلقا تأمل اذ لو قام دليل على المحذوف
فلا حاجة الى ذكره فلا يكون مؤكدا مخالفا للظاهر بل قد يعد ذكره لغوا كخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى
الظاهر على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارئة
على الكلمات التي يؤتى بها لبيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط

شيء منها كان في الحذف خروج عن ظاهر الوضع الا انه جاز الواضع ذلك مع قيام القرينة فهذه حال الدورانات
العشرة المعروفة وقد عرفت ان النسخ والتقييد اتم من الأحوال الخمسة يحصل من ملاحظتها العدد عشر صورة اخرى خمسة
منها يحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كل من الأمور الخمسة المذكورة وخمسة اخرى من ملاحظة التقييد معها والحادية
عشر من دوران الامر فيها الأولى الدوران بين الاشتراك والنسخ وحكي تصريح المنية بترجيح النسخ بالنسبة
الى الجميع ولعله لندرته بالنسبة الى كل واحد منها واستدل الفخر الرازي على ما حكي عنه على ترجيح الاشتراك بان النسخ
لا يثبت بخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص ورده العلامة قده واعترض عليه بان هذا دليل على رجحان التخصيص عليه
لا رجحان الاشتراك ويمكن توجيه كلامه بانه مسوق لدفع الوهم المساواة بين التخصيص والنسخ باعتبار كون النسخ
انه تخصيصا ولو بحسب الأزمان لا ان مراده الاستدلال به على ترجيح الاشتراك بل كان الترجيح عنده مسلما
وانما ينبه بهذا الكلام الى دفع التوهم المذكور ويمكن ان يوجه كونه دليلا على مدعاه لكن بانضمام مقدمة اخرى وهي
مساوات الاشتراك للتخصيص بأن يكون احدى المقدمتين مصرحة والأخرى مطوية فعلى ملاحظة تلك المقدمة
يتم المطلوب لأنه اذا رجح التخصيص على النسخ فيلزم رجحان الاشتراك عليه ايضا بمقتضى قضية المساوات لكن
قد عرفت منع المساوات بينهما او ترجيح التخصيص على الاشتراك وكيف كان فمثال ما نحن فيه ما لو قال الشارع
صلوا في الوقت الفلاني ثم قال بعد ذلك طوفوا في ذلك الوقت اذ الاحتمال كون الطواف مشتركا بين معناه
المعروف وبين المعنى الآخر كالصلوة مثلا فلو بني على الاشتراك مثلا لم يلزم نسخ والا ثبت مع وجود شرائطه
كحضور وقت العمل المنافات الأمر بعد الوقت الخاص بعد ذلك الأمر بالصلوة في ذلك الوقت فيجب نسخ وجوب
الصلوة في ذلك الوقت ومثاله ايضا ما لو قال المولى ليكون ثوبي اسود او علمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد
ذلك فيكون اسود فشك في وضع الجون للاسود ايضا حتى يكون مشتركا بين الضدين فيكون قوله الثاني
قرينة معينة لارادة ذلك من قوله الأول او انه نسخ الحكم الأول بذلك من غير ان يكون هنا اشتراك بين

لأمكان حمله على الصلوة المأمور بها في الخطاب الأول

المعينين انتفى من هنالك انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا والأولى تغيير المثال
الأول ايضا هكذا بان يقال انه صلى الله عليه وآله قال لا صلوة الا في الوقت الفلاني وعلمنا بوضع الصلوة للأركان
المخصوصة ثم قال طوفوا في ذلك الوقت فشك في ان الصلوة مشتركة بين الأركان المخصوصة وبين الطواف
واريد منها الطواف من دال الامر ويكون الأمر بالطواف قرينة معينة على ارادة الطواف منها او وضعها لخصوص
بالأركان المخصوصة فاريد منها تلك الأركان فيكون الأمر بالطواف ناسخا له وليفرض هنا عدم العلاقة
بين الصلوة والطواف او فرض القطع بعدم استعمالها في الطواف مجازا فحينئذ دار الأمر فيها بين الاشتراك
والنسخ ... ثم انه بقي صور اخرى من صور الدوران اثنا عشر منها بملاحظة دوران
الأمر بين التقييد وغيره غير النسخ وواحدة بملاحظة دوران الأمر بينه وبين النسخ ومحل الكلام في
وتحقيقه ان التقييد ارجح من غيره من الأمور الخمسة المخالفة للأصل لان التخصيص ارجح من بقية الأمور
الخمسة والتقييد ارجح من التخصيص اما رجحان التخصيص على غيره فقد مر واما رجحان التقييد على التخصيص
فلانه اذا دار الامر فيهما فهو اما ان يكون في خطابين او في لفظين في خطاب واما ان يكون في لفظ واحد
في خطابين ان يقول اكرم العلماء ثم قال ان ضربك رجل فلا تكرمه فدار الأمر بين تخصيص العام في الأول
بغير الضارب وحمله على العلماء الغير الضاربين وبين تقييد الرجل في الثاني بغير العالم ومثال الثاني في لفظين
في خطاب ان يقول اعط كل واحد من العلماء عبدا وعلمنا من الخارج انه لا يجوز اعطاء عبد حبشي لزيد
العالم فدار الأمر بين تقييد العبد بغير الحبشي وادخاله تحت العموم وبين الاطلاق واخراج زيد من
العموم ومثال الثالث في لفظ واحد قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه بعد قيام الاجماع والنص على عدم وجوب الوفاء
بالبيع قبل التفرق من مجلسه يدور الأمر بين تخصيص العام بغير البيع وبين تقييد الحكم بما بعد التفرق
من مجلس العقد بالنسبة الى كل عقد هكذا امثلوا لذلك ولكن الانصاف انه ليس من مثال الثالث فيه من

شيء اما الاطلاق ليس الدوران فيه في لفظ بل في لفظين احدهما صيغة الأمر وهو اوفوا وثانيهما اللفظ العام وهو العقود
اللام الا ان يقال انه لا معنى لتقييد الامر بل تقييد كل حكم باعتبار تقييد متعلقه وهو يرجع الى رجوع التقييد الى
تقييد متعلقه وهو في المثال مادة العقد فيدور الأمر بين تقييد مادة العقد بغير البيع وابقاء الهيئة المفيدة
للعموم على عمومها وبين تخصيصها بغير البيع فافهم واما ثانيا فلانه لا دوران هنا بين التقييد والتخصيص فان
الذي يقتضيه العام انما هو شمول الحكم لكل فرد فرد من افراد العقد حتى البيع وثبوت الحكم لكل فرد في الجملة واما
ان الحكم ثابت لكل فرد في جميع الاحوال فليس من مفاد العام بل هو مقتضى اطلاق الامر وهو اوفوا وقيام
الدليل الخارجي على عدم ثبوت فرد من افراد العام كالبيع في بعض حالاته انما يوجب تقييد الامر بالنسبة
الى الحالة المذكورة ولا دخل له بتخصيص العام لانه لا ينفي ثبوت الحكم للبيع في خصوص الحالة المذكورة حتى
ينافيه الدليل الخارجي فاين الدوران بين التقييد والتخصيص هنا وكيف كان فلا شبهة في رجحان التقييد
على التخصيص في الصورتين الاوليين اعني صورة الدوران بينهما في خطابين او في لفظين في خطاب واحد لا
لغلبة التقييد على التخصيص واما ثانيا فلان الاطلاق المطلق على الشمول انما هو بمقتضى الحكمة وعدم البيان
بعض الأفراد وعموم العام بمقتضى الوضع فاذا كان العموم مستندا الى الوضع فيكون بيانا لجميع الافراد فحينئذ لا
ولا موضوع للاطلاق فالعموم وارد على الاطلاق فيجب التزام التقييد وهذا هو السر في تجويزهم التقييد حتى
بفرد واحد ويؤيد ذلك كونه حقيقة في بعض الأفراد كما هو المختار وكونه موضوعا للطبيعة المهملة دون
التخصيص ومنعوا من تخصيص الاكثر فيجب في المثال الاول تقييد الرجل بغير العالم وفي المثال الثاني تقييد
العبد بغير الحبشي والحاصل ان العام بالنسبة الى المطلق من قبيل الدليل والاصل العملي كما ان الاطلاق
المطلق دليل في مقابل الأصول العملية نظرا الى كون المقام مقام البيان فعدم التقييد دليل على عدم
واما في الصورة الأخيرة اعني فيما اذا كان الدوران في لفظ فالظاهر رجحان التخصيص اذ بعد قيام الدليل

على خروج بعض الأفراد من تحت العام بالنسبة الى بعض الأحيان لا يثبت الحكم بحجيته مطلقا اذ المفروض عدم
اعتبار الأزمنة قيدا للفرد بحيث يكون ذلك الفرد المخرج بالنسبة الى هذا الجزء من الزمان فردا من العام و
بالنسبة الى الزمان الآخر فردا آخر بل الزمان ملحوظ بعنوان الظرفية فالزمان ح وان طال فهو بطوله اعتبر
امرا واحدا ولم يلاحظ كونه مشخصا للفرد بوجه بل اعتبر من باب الابدية حيث ان الفصل لا يبدله من زمان
وكيف كان فالزمان غير منظور اليه بوجه في الفردية فلازم ذلك خروج الفرد المخرج عن تحت العام مطلقا
ثم لو ثبت اعتبار الزمان في الفردية بكون الفرد بالنسبة الى كل زمان فردا مغايرا له بالنسبة الى الزمان
الآخر اما بان يكون اللفظ عاما بالوضع بالنسبة الى الزمان واما بسبب القرينة فلا يوجب خروج الفرد بالنسبة
الى بعض الازمنة لا يستلزم خروجه بالنسبة الى البعض الآخر فيحكم بدخوله في العام الافرادي بالنسبة
الى الزمان الآخر لكنه خارج عن عنوان المطلق بل هو قسم عام كالعام الافرادي وقيام الدليل
الخارجي على رفع الحكم عن بعض الازمنة تخصيص لا تقييد فيكون الامر دائرا بين التخصيص افرادي
وازماني والثاني اولى ثم ان الدليل على كون المطلقات من قبيل الاول اعني عاما من قسم [illegible] قيد الزمان
الا بعنوان الظرفية الاجماع على استصحاب عدم النسخ في المطلقات فلو كان الزمان بعنوان الفردية
ويكون كل جزء منه فردا او موضوعا آخر لم يجر استصحاب عدم النسخ لكونه اسراء الحكم من موضوع الى آخر
ثم انا قد اشرنا سابقا الى الاشكال في كون اوفوا بالعقود من قبيل القسم الثالث ولكن يمكن دفعه
بانه لا شبهة في انه بعد قيام الاجماع المستفيض على عدم وجوب الوفاء بالبيع قبل التفرق يدور الامر
بين حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع باخراج البيع راسا عن العقود او حملها على السالبة
بانتفاء المحمول بان يحكم بنفي الحكم وهو وجوب الوفاء عن صورة الاجتماع اعني قبل التفرق بالنسبة
الى كل عقد والثاني ليس الا التقييد فمن هنا ظهر ما ذكره بعض المحققين من ان العقود [illegible] من التقييد والتخصيص

والحق

حقيقة في هذا المعنى لارتباط ما تقدم ولعليه سواد وما بعده تفصيل في الصحيح الآتية كما سيظهر

والمحكي عن السيد الصدر الشارح للوافية المنع ونسبه الى المائن على ما هو منه حيث قال ان تلك المزايا
لا توجب رجحان احد المعاني على الآخر في الاعتقاد والذي يوجبه انما هي غلبة الارادة ولا ملازمة بينها
وبين المزايا المذكورة ولو سلمت الملازمة المذكورة فهي باطلاقها ممنوعة بل المسلم منها انما هو بالنسبة الى اهل
قليل من العرب ولم يعلم كون ائمتنا منهم ولو سلم كونه منهم فلا دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من الغلبة
انتهى كلامه وفيه انه ان اريد بالمزايا المزايا التي ذكرها القوم من المزايا اللفظية فعدم ايجابها الرجحان
في الاعتقاد فيما يختلف المعنى باختلاف الاحوال مسلم حيث ان غرض المتكلم اولا وبالذات افادة
مطلبه فلا يرتفع عنه باتيان شيء بعد اخرى ان اتيان شيء عند المحاورة واما فيما لم يختلف المعنى باختلافها مع
انه لا ريب [illegible] مراده على الوجهين فيدور الامر بين ايراد مراده باحسن الوجهين وارجحها ولا ريب
ان الارجحية بنفسها مقتضية لتقديم ذيها اذا كان المتكلم حكيما فلا عبرة بما [illegible] وان اريد بالخفى نفاه
من المزايا الاشياء من الغلبة والأصول فعدم ايجابها لما ذكرتم كما اعترف به بل هي موجبة لرجحان ذيها على
الاعتقاد مطلقا واما منع الكبرى فالجواب عنه ما سيجيء من الادلة الدالة عليها وكيف كان فلنا على الكبرى
المذكورة وجوه اربعة منها ما ذكره المحقق القمي في القوانين احدها الاجماع العملي من العلماء الثاني دليل الانسداد
الثالث الاستقراء في حال الشك [illegible] حيث انه علم بالاستقراء ان حال اعتبار الغلبة ويؤيده الخبر المروي
في الجلد المطروح حيث ذكر فيه انه اذا كان الغالب فيها المسلمين فهو طاهر وفي كل منها نظر اما الاجماع
فلعدم تحققه لنا واما دليل الانسداد فلا نقر به على انه يلزم اتباع الظن الفعلي ولا يؤخذ بالظنون النوعية
فرض كان حاصلا في الظنون النوعية المعتبرة اجمع الطرفين فهو غير [illegible] طرح الآخر والا فيطرح الطرفان واما الاستقراء
فقطعيته ممنوعة وغاية حصول الظن منه المرحلة الثالثة في اعتبار المرجحات والمزايا الشاذ
الملحق بالمرحلة الثانية فنقول ظاهر المشهور اعتبارها حيث انهم صرحوا في مسألة تعارض الاحوال [illegible] ترجيح المزايا

وسكتوا عن البحث فكبرتها ولم يعقدوا لها بابا كما عقدوا للصغرى جاء بعد ذلك بكشف عن ان الكبرى مسلمة عندهم
وانما النزاع في تشخيص صغريات القرابة والمرجحات المذكورة والمحكى عن السيد الصدر الشارح للوافية وعن الماتن
ايضا المنع من صحة التعويل على تلك المرجحات قال الماتن الاولى التوقف في صور التعارض الا مع امارة خارجية
او دلالة توجب صرف اللفظ الى معنى معين مع ان ما ذكروه في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤن و
قلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل منه الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الوضع
وقال الشارح بعد شرح ما ذكره من الماتن ان حاصل الوجهين يعني الوجهين المذكورين لترجيح الاضمار على
الاشتراك وبالعكس ان المتكلم يختار الاخف والاقل مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه
اكثر واغلب فعند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا فقس ونحن نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل
لنا اعتقاد ان اللايق والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا
الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى ان كل عاقل
يحصل له الاعتقاد ان اللايق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم ان الواقع على خلافه و
مثل هذا كثير فمنع الوقوع هنا انما لو اعرضنا عن هذا وتمسكنا بترجيح الغالب يجب الى الواقع فنقول الغلبة
المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا نسلم وغلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام
اهل العرب فعلى المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت اولا شيئين هذا الاول اذ ليس اكثر العرب اكثر
كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس للمجوز الاعم الاغلبية في افراد المتكلم حتى يحمل من
لا يعلم حاله عليه ومن اين اثبات هذا ثم ذكر ان الثاني ليس هذا الاول لانه غرضه الاصلي تفهيم المعاني
لا فوايد المجاز واستوفيهم ثم قال ظهر من مجموع هذا الكلام بطلان ان الغلبة التي من اجلها يقدم الحقيقة
على غيرها او يظن انها المراد هي جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها وانه لا يعدل عنها الا

ليس

ليس موجودة ولهذا اشار المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتبار
اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها انتهى موضع الحاجة على ما حكى عنه وحاصل ما عن الماتن
تمثيله بتقديم ابناء الدنيا والشارح قررها اولا لمنع الصغرى ثم منع الكبرى كما سيجيء فنقول فيما ذكره الشارح انا
لا باس بالاشارة اليها الاول تمثيله بتقديم ابناء الدنيا لا محض مراده لا ريب ان ذلك لدواعي النفسانية
واغراض دنيوية يجب لولاها لما ارتكبوا ذلك ابدا الثاني نقول ان تقديم المتكلم ذي المزية على غيره في مقام التكلم
اما فيما لا يختلف المعنى المقصود وتفهيمه بسبب التقديم او فيما يختلف اما على الاول كما في مثال السل المزبور فالذي
ذكره مسلم بل يجب تقديم الراجح لان المتكلم العاقل الفصيح لا يعدل عن الطريق الافصح الى غيره الا لغرض فاذا
فرضنا ان مراده لا يختل لا يراد المراد بافصح الطريقين فلا يعقل منه اختيار المرجوح ولا يعقل هنا دواعي
نفسانية توجب اختياره كما فيما ذكره من المثال واما على الثاني فهو مسلم فان الغرض الاصلي من الكلام
تفهيم المعنى المراد فلا يجوز اختيار الراجح اذا كان اختياره مفوتا الغرض التفهيم لكن هذا وارد على العموم
حيث اعتمدوا على الوجوه العقلية لعدم صلوحها لكونها امر يعتبر لذنها على غيره كما ذكرنا في المرحلة السابقة
لكنا في هذا المقام نعتمد على الغلبة الكاشفة اعني غلبة الارادة ولا نستعمل ما ذكروه من الوجوه العقلية في
استكشاف المراد واما اعتبار تلك الغلبة فسيجيء الكلام فيه الثاني قوله الغلبة المسلم هو غلبة المجاز على
غيره من الخمسة فيه كما لا يخفى ان التخصيص والتقييد اغلبان من غيرهما حتى المجاز وان اراد بالمجاز
ما يشملهما لم يبق لقوله من الخمسة معنى كما لا يخفى الثالث قوله واما غلبة غيره على غيره فلا نسلم اذ لا
ان غلبة بعضها على بعضها الاخر مما لا ينكر وتصغرة كالتقييد بالنسبة الى غيره بل التخصيص بالنسبة
الى غير التقييد الرابع قوله واغلبية المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب فان اغلبية المجاز على
او النقل مثلا لا يختص بكلام متكلم واي عرب ظهر ان الاضمار مثلا في كلامه يقدر المجاز وعلى هذا فقس

الخامس قوله وليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا الالفاظ الحقيقية من اللغوية وغيرها الخ اذ لا يخفى ما فيه من الخلط والاشتباه
اذ الكلام ليس في غلبة المجاز من الحقيقة ولم يقل احد بترجيحه عليها كما سبق بل الكلام في غلبة المجاز مثلا بالنسبة الى سائر
الوجوه المخالفة للاصل ولا يقدح في هذه الغلبة كون الحقائق اغلب السادس قوله ثم ان اثبات هذا فانه ان اراد اثبات
ان الشارع من الاول الذي يغلب مجازات كلامه على حقائقه ضعفه حرف خروجه عن محل الكلام وان اراد اثبات
كونه من الاول الذي يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه المخالفة للاصل ظهرت اغلبية المجاز من الاضمار والتخصيص
بمراجعة ونحوه قد عرفت السابع قوله ان الاجماع الذي هو دليل الحقيقة لم يثبت في المجاز الا انا قد اسلفنا الكلام في حجية
على اصالة الحقيقة انه ليس دليلا تعبديا من الشارع من الاجماع وغيره بل هو من الاصول العدمية التي ثبت اعتبارها
ببناء العقلاء وقد ظهر مما ذكرنا في مسائل الدوران ان جملة من المرجحات مستندة الى تلك الاصول ايضا فلا يبقى
مجال المطالبة بالدليل التعبدي على تلك الجملة مما لا ينهض في اصل سالم عن مزاحمة المعارض وقد ظهر ان ما عدا تلك
الجملة ايضا بين ما يستند الى بناء العقلاء والمهملة وبين ما يستند الى الخصوص الغلبة مثلا اذا ورد عام وخاص
منافيا الظاهر كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فهذا انما يستقر بناء العرف والعقلاء على ترجيح التخصيص على الامكان
التجوز في المخصص فالترجيح في مثله انما يستند الى الدليل وهو بناء العرف والعقلاء بل يكفي الاستناد الى الغلبة الا
انه لان الشك في التخصيص فيه مسبب عن الشك في التجوز فاصالة الحقيقة في المخصص محكم على اصالة عدم التخصيص وكل
ما هو من هذا القبيل من المرجحات المذكورة يشارك مع اصالة الحقيقة في الدليل سواء كان هو الاجماع او غيره
فلم يبق الا الموارد التي لا مدرك للترجيح فيها سوى الظن الحاصل من الغلبة التي ضعفت من حيث من ترجيح
النقل على التخصيص وترجيح التخصيص على غيره في غير مسألة العام والخاص المنافي في الظاهر وغيرها من المرجحات
المستندة الى صرف الغلبة فلا بد من اقامة الدليل على اعتبار الغلبة في مقام ترجيح بعض الاحوال على بعض وكيف كان
فالتحقيق في جواب السيد الشارح للوافية ومن الماثل لو كان مذهبه كما قد اشار اليه من منع اعتبار المرجحات وعدم

محمد نبوي

صحة التعويل عليها ان مرجع المرجحات المذكورة الى احد الامور الثلثة على سبيل منع الخلو الاصل السليم عن المعارض
وبناء العقلاء والغلبة لا شبهة في وجوب التعويل عليها اذا كانت راجعة الى احد الاولين اعني الاصل السليم وبناء العقلاء
فان العمل بالاصول اللفظية والرضعية متفق عليه بين الكل لا ينكره احد حتى السيد المذكور والغرض من الاصل السليم في
المقام مع ان تعارض الاحوال يرجع الى تعارض الاصول انما هو الاصل السببي الذي يكون الصاحب المعارض كما في المثال
المتقدم حيث عرفت ان اصالة الحقيقة في المخصص مزيلة لاصالة العموم في العام فيجب اختيار التخصيص واما المرجحات
الراجعة الى الغلبة المجردة فالدليل على صحة التعويل عليها انها توجب ظهور اللفظ في المعنى المطابق للغالب فيكون
الظن الحاصل منها من الظنون اللفظية التي قامت الضرورة على اعتبارها كما مر في محله وان ابى وامتنع السيد المذكور
من ذلك فنقول قد قام الاجماع على العمل بالغلبة في مقام التعيين كما يستفاد من المحقق القمي قدس سره ايضا والكان
ظاهر كلامه عدم ظهور الخلاف لكن التامل يشهد بان مراده الاجماع وان ابى السيد ذلك ايضا نقول قد قام الاجماع
على العمل باقوى الدليلين ولا يخفى انه اذا تعارض الاصول في الدوران فالغلبة موجبة لقوة احدهما [illegible]
الى غير ذلك ايضا نقول انه لا ريب ان تعارض الاحوال يرجع الى تعارض الاصول ولا يخفى انه اذا كان احد الاصلين
سببا يجب الاخذ بمورده لكونه مزيلا للصاحب وفي الحقيقة هذه الصورة خارجة عن صور التعارض وان
لم يكن احدهما سببا وتحقق التعارض بينهما فلا بد من التمشي بينهما بقاعدة التعارض فنقول ان الاصل عند
تعارض اصلين من هذه الاصول اما التخيير كما في صورة تكافؤ الادلة واما الترجيح على الاول لا شبهة في وجوب
الاخذ بذي المزية لانه الاصل فان التخيير ان كان شرعيا فلا يشمل الا الصورة وجود المرجح وان كان عقليا فالحكم
العقل بالتخيير فيتعين الاخذ بالراجح وكيف كان فوجوب الاخذ بالمرجح موافق للاصل اعني القاعدة العقلية
لا يحتاج ثبوته الى دليل وتوهم ان المرجح كالدليل انما هو بالنظر الى الصورة الثانية واما على الثاني فثبوت الترجيح
والتعويل عليه وان كان محتاجا الى الدليل كما في تعارض الادلة الا ان الاخذ بالاصل المطابق للغالب راجح واجب

[illegible]

لكن لا من حيث حجية الغلبة ووجوب الأخذ بها بل لان اعتبار الأصول العدمية الجارية في باب الألفاظ كما مر بيانه
سابقا في مبحث الكلام انما هو بملاحظة الغلبة حيث انها اصول عقلائية ولا يعقل تعبدهم بمجرد الشك بل عملهم في
امورهم على الغلبة فمناط عملهم بالأصول المذكورة انما هو وجود الغلبة في مجاريها فمع تعارض تلك الأصول يرجع الى
تعارض الغلبتين فاذا فرضنا وجود الغلبة الشخصية في مجرى احدهما اى احد الأصلين المتعارضين والغلبة
النوعية الموجودة في مجرى الآخر مزاحمة بتلك الغلبة الشخصية فاذا زوحمت هذه بتلك فيسقط عن الاعتبار
قطعا فيبقى الأصل المطابق لتلك الغلبة الشخصية سليما عن المعارض فيكون واجب العمل لوجود مناط الاعتبار
فيه وهو الغلبة الغير المزاحمة بأقوى منها فخذ هذا فتمسك الى ما نقول ان المتبوع في اعتبار الأصل المطابق لتلك
الغلبة الشخصية لوجود مناط الاعتبار فيه فطالب السيد المذكور بدليل لاعتبار الأصل الآخر حتى يصح معارضته
لهذا الأصل والحاصل انا لا نقول بحجية تلك الغلبة الشخصية حتى يطالبنا السيد بالدليل بل نقول بحجية الأصل
المطابق لها لوجود مناط اعتبارها فعلى السيد اثبات لاعتبار الأصل الآخر او اثبات حجية الغلبة النوعية
فيجر به واني له باثبات شيء منهما هذا ثم احتج المحقق القمي قده على وجوب الأخذ بالغلبة المذكورة بالاجماع على
ما يستفاد منه وبدليل الانسداد ويظهر ذلك من قوله خصوصا عند من يجعل الأصل العمل بالظن وبالاجماع
الكاشف عن اعتبار الغلبة عند الشارع مطلقا اول الاجماع العملي من العلماء السابقين لا يبعد دعويه واما
الاستدلال بدليل الانسداد فلا وجه له اذ غاية ما يدل عليه هو العمل بمدار الظن الفعلي فان وجد في احد الطرفين فهو
المتعين والا فالحكم التساقط ولا معنى لملاحظة التعارض في الاجابة بعض حيث اجرى الدليل المذكور
بالنسبة الى الظن النوعي ايضا وتمسك به على حجية الظن النوعي واما اعتبار الغلبة خصوصا عند الشارع
وخصوصا اعتباره عنده مطلقا فلا دليل عليه والاستقراء الذي ادعاه قده لم نطلع عليه هذا اوله الانصاف في
عدم جواز التعويل على الغلبة بمجردها ما لم يجعل اللفظ من الظواهر العرفية ولو توهما في المعنى المطابق لها اما

عدم التعويل في غير الصورة المذكورة فلعدم الدليل عليه لعدم ثبوت ما ذكر من الاجماعين بالملاحظة حيث
يدخل فيه محل النزاع واما اعتبارها في الصورة المفروضة لا لكونها غلبة بل لأجل ان الظن الحاصل بسببها من اللفظ
ظن لفظي وقع الاجماع على العمل به تذنيب ينبغي التنبيه على امور غير مذكورة في كلمات القوم الأول ان
ما ذكرنا من المرجحات المذكورة في المرحلة السابقة انما هي مرجحات بحسب النوع فالأحوال الراجحة بسببها
على غيرها انما يؤخذ بمقتضاها ما لم يكن مرجح شخصي للحالة المرجوحة في خصوص المورد واما اذا كان لها مرجح
شخصي يرجحها على الحالة الراجحة بحسب النوع كما اذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز مع كون ذلك المجاز مجازا
مشهورا كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم وفرض كون النهي مجازا مشهورا في الكراهة فدار الأمر
بين التجوز في النهي او تخصيص العام باخراج زيد منه وغير ذلك من المرجحات الشخصية كما اذا دار الأمر بين
تخصيص الأكثر على القول بجوازه وبين التجوز كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا تكرم الفساق منهم وفرضنا
كون الفساق اكثر افراد العام فان التخصيص وان كان بحسب النوع راجحا على المجاز الا ان هذا القسم منه مرجوح
بالنسبة اليه وكما اذا دار الأمر بين التخصيص باخراج فرد هو اليقين بثبوت الحكم له وبين التجوز كما اذا قال
اكرم العلماء وقام الدليل على عدم وجوب اكرام زيد العالم الذي هو اعلم واتقى من غيره من العلماء فدار
الأمر بين التجوز في الأمر بحمله على الاستحباب فلا تخصيص او تخصيص العام باخراج زيد منه وابقاء الأمر على
ظاهره وغير ذلك من الخصوصيات اللاحقة لخصوص المورد الموهنة للمرجحات النوعية فالأقوى في التفصيل
بانه ان كان ذلك المرجح الشخصي بحيث يوجب ظهور اللفظ في مقتضى الحالة المرجوحة بحيث يعد اللفظ بسببه
من الظواهر العرفية في ذلك المعنى فلا شبهة في وجوب الأخذ به لدخوله في مطلق الظهور اللفظي الذي قام
الأدلة القطعية على اعتباره كما في تعارض المجاز المشهور مع التخصيص على غير مذهب ابي حنيفة او فلا بد من
الأخذ بالعموم وارتكاب التجوز اما على مذهب ابي يوسف فواضح حيث انه مع قطع النظر عن الدوران يحمله

على المعنى المجازي فكيف بصورة التعارض واما على مذهب الحق القائلين بالتوقف فيه عند عدم الدوران فلان اصالة الحقيقة
في اللفظ الذي صار مجازا مشهورا والسبب من احد الشهرة تذهب تلك عن القوة فلا يمكن معارضتها الاصالة الحقيقة
في العام فاصالة العموم سليمة عن المعارض ثم يجب الأخذ بها ولا ازم كونها معتبرة كونها بيانا للفظ الذي صار
مجملا بسبب من احد الشهرة لاصالة الحقيقة فيه حيث ان الاصول اللفظية امارات مبنى على فرض اعتبارها مكشف
عن مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية ويجب الأخذ بتلك المداليل باسرها ولا ريب ان حمل اللفظ
المذكور على المعنى المجازي من المداليل الالتزامية لاصالة العموم عند التعارض فيكون العام بيانا لذلك اللفظ
المجمل وكيف كان فهذا داخل فيما ذكر شيخنا دام ظله في آخر مسئلة حجية الظواهر وحاصل ما ذكره دام ظله انه اذا
ورد خطاب وله ظاهر ثم ورد خطاب آخر منفصل عن الخطاب المذكور ويكون ذلك الخطاب مجملا لكن المجمل
كونه قرينة صارفة هذا الخطاب عن هذا الظاهر لا التوقف في ذلك الظاهر بل يعمل به باستكشاف الامر ويكون هذا الظاهر
بيانا لذلك الخطاب المجمل وكيف كان فالقاعدة الضابطة لهذا القسم من المرجح الشخصي هو انه يكون بحيث يوجب
اجمال اللفظ وبوهن اصالة الحقيقة فيه بحيث يصير احتمال ارادة الحقيقة مساويا مع احتمال المعنى المخالف
للاصل سواء ثم يبقى الاصل الآخر في جانب الآخر سليما عن المعارض فيكون اللفظ الآخر ظاهرا او قرينة
الحقيقي فيجب ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ الذي صار اصالة الحقيقة فيه مرجوحة بالموهن وحمله على المعنى
المخالف للظاهر بكون اللفظ الآخر حينئذ بيانا له المامر والظاهر ان هذا القسم من الشخصي انما هو مورده في
دوران الامر بين الأحوال في لفظين في خطابين واما في لفظ واحد او في لفظين في خطاب واحد فالظاهر
عدم تحققه فتدبر ولما اذا لم يكن المرجح الشخصي بهذه المثابة فيكون بعد تعلق قسمين احدهما ما يوجب
اقربية مفاد الحالة المرجوحة بالنسبة الى الواقع ولا يوجب ظهور اللفظ فيه ولا الظن بكون الحالة المرجوحة
ملحوظة في نظر المتكلم كما اذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز وقامت شهرة الفتوى من العلماء على طبق المجاز

بمعنى

بمعنى ان المشهور افتوا بما يوافق المجاز وثانيهما ما لا يوجب اقربية المضمون الى الواقع لكنه موجب للظن بان المتكلم اراد
المجاز مثلا لا التخصيص وليس بحيث يعد اللفظ معه من الظواهر العرفية في المعنى المجازي اما القسم الأول منهما
فلا ريب في عدم الاعتداد به وعدم كونه من الظنون المخصوصة من الظنون اللفظية بل هو ظن خارجي متعلق
بالحكم الشرعي به ودعوى حجيته مدارها حجية الظن بالأحكام الشرعية بل هو في الحقيقة ليس مرجحا للحالة المرجوحة اذ
المفروض عدم افادته الظن بها واما القسم الثاني ففيه وجهان بل وجوه الأول تقديم الحالة المرجوحة والبناء
على ما يقتضيه الحالة المرجحة فيه بصورة التعارض بينه نحو الترجيح في الأخبار حيث ان العمل هناك على المرجح
الشخصي عند التعارض بينه وبين المرجح النوعي ولقيام الاجماع على العمل باقوى الدليلين الثاني التوقف
وهذا مبنى على القول بعدم اعتبار الظواهر اللفظية في صورة الظن بالخلاف الثالث عدم الاعتداد به
وفرضه كان لم يكن والأخذ بالحالة الراجحة نظرا الى ان العمل بالظواهر اللفظية سواء كان من جهة الوضع او من جهة
المرجحات النوعية انما هو باعتبار كونها ظنا نوعيا بالمعنى الأعم بحيث يوخذ بها عرفا ما لم يقترن اللفظ بما
يصلح ان يكون صارفا عن هذا الظاهر ولا يخفى ان مثل هذا المرجح الشخصي لا يصلح لكونه قرينة صارفة للفظ حتى
يوجب اجمال الدلالة اللفظية بسبب المرجح النوعي من الظواهر العرفية في المعنى المطابق له ولم يقم دليل على
اعتبار الظن منه بملاحظة المتكلم الحالة المرجوحة حتى يقدم على المرجح النوعي اول الوجوه اجودها لضعف
الوجهين الأولين اما الأول منهما فلان قياس ما نحن فيه بالاخبار قياس لم يقم دليل عليه واما الاجماع المذكور
فلان معقده انما هو الأقوائية من حيث الدلالية والمفروض ان هذا المرجح الشخصي لا يوجب ظهور اللفظ
في المعنى المطابق له حتى يصير اللفظ بسببه اقوى ولا الظن على المعنى المذكور من دلالة ولا الزام اللفظ الآخر على
المعنى الآخر على المعنى المطابق للمرجح النوعي فيكون داخلا في معقد الاجماع واما الثاني منهما فلفساد مبناه
الأمر الثاني انه قد يقع التعارض والدوران بين حالات لم يتعرض القوم لبيان حالها لعدم وضوح حكمها بملاحظة

ما ذكروا في الأحوال السبعة المعروفة المتقدمة من وجه الترجيح والتقدم والتوضيح وهي او الحالات المشار اليها
الكناية والتعريض والمجاز في الاستعارة والتلويح وغيرهما من الوجوه البديعية التي ليست من المدلول المطابقي
للفظ والظاهر ان التشبيه والأشباه والامتحان وغيرهما من جهات صدور الكلام الخارجة عن المدلول المطابقي
لا من هذا القبيل وكيف كان فهذه الوجوه ليست مما يخص الحقيقة والمجاز بل النسبة بينها وبين كل منهما العموم
من وجه فانها قد تؤدى بايراد الكلام على وجه الحقيقة وقد تؤدى بايراده على وجه المجاز فمحل افتراق الحقيقة عنها
ما اذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق غرض المتكلم بتفهيم المعنى الحقيقي نفسه ومحل افتراق تلك
الوجوه عن الحقيقة ما اذا اودي تلك مع استعمال اللفظ في معناه المجازي ومحل اجتماعهما ما اذا اودي مع
استعماله في معناه الحقيقي كما اذا قال اكرم جبان الكلب او كثير الرماد مريدا به الكناية يعني ان غرضه اكرام السخي
وكذا لو قال اكرم طويل النجاد متعلقا غرضه بالشجاع فان الظاهر وفاقا للسكاكي وجمع من المحققين ان
الكناية ليست مجازا في الكلمة بمعنى انها من حيث هي لا توجب المجازية في الكلمة كغيرها من الوجوه المذكورة
بل المجازية فيها لا بد لها من سبب آخر فلذا تجامع مع كل منهما كسائر اخواتها نعم هي كاخواتها مجاز بمعنى آخر
فان الحقيقة لها اطلاقان احدهما ان يراد بها الكلمة المستعملة فيما وضعت له وثانيهما ان يراد بها الكلام المستعمل في
المسوق لبيان صرف المدلول المطابقي له ويعبر عنه ايضا بحقيقة بيان الواقع والمجاز ايضا له اطلاقان مقابلان لاطلاقي
الحقيقة والكناية وسائر اخواتها مجازات بالمعنى الثاني المقابل للحقيقة بالاطلاق الثاني فاذا عرفت افتراق
الوجوه المذكورة عن الحقيقة واجتماعها معها فقس عليه معرفة افتراقها عن المجاز واجتماعها معه وكيف كان فافتراق
تلك الوجوه عن كل واحد من الحقيقة والمجاز واجتماعها مع واحد منهما انما هما باعتبار تعلق غرض المتكلم بتفهيم
المدلول المطابقي للفظ حقيقة او مجازا او بشيء خارج عن مدلوله المطابقي فعلى هذا فالتقسيم بينها وبين الحقيقة
والمجاز انما هو غرض المتكلم لا المستعمل فيه فانه مقسم [illegible] الحقيقة والمجاز لا بينها وبين الوجوه المذكورة

لكونها

لكونها تابعة لغرض المتكلم لا المستعمل فيه ثم ان النسبة بينها وبين سائر الوجوه المرجحة المذكورة سابقا للحمل على
الأصل غير المجاز كالتخصيص والتقييد والاضمار وغيرها هي ايضا عموم من وجه لجواز تأديتها بكل واحد منها
لجواز تأديتها بوجه الحقيقة والمجاز فاذا عرفت هذه فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول انه اذا دار الأمر بين حمل
الكلام على احد تلك الوجوه وبين حمله على غيرها فاما ان يعلم المستعمل فيه اللفظ من انه هو المعنى الحقيقي او المعنى
المجازي او لا فعلى الأول فاما ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ويتردد الأمر بين حمل اللفظ على
الفرد من ذلك المعنى الذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة وبين حمله على الفرد الذي يلزمه شيء منها كما اذا قال
المولى لعبده كل السقمونيا فشك في ان غرضه هو الارشاد او انه الاطاعة والامتثال مع ان الأمر على التقديرين
مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو الطلب الحتمي خلافا للبعض حيث ذهب الى انه مجاز في الارشاد وكما اذا قال
اكرم الفساق فشك في ان غرضه امتحان العبد او انه اكرام الفساق حقيقة وكما اذا قال اكرم كل طويل النجاد
فشك في ان غرضه اكرام كل شجاع وانه اراد لازم معنى هذا اللفظ كناية او ان غرضه المدلول المطابقي
وهو اكرام كل طويل السيف ولو كان جبانا وكما اذا قال الامام عليه السلام اذا توضأت فامسح تمام الرأس فشك في
ان غرضه التقية او انه بيان الحكم الواقعي واما ان يكون المستعمل فيه هو المعنى المجازي ويتردد الأمر بين
حمل اللفظ على المعنى المجازي الذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة وبين حمله على المعنى المجازي الذي يلزمه شيء
منها الظاهر بل المعلوم من العرف واهل اللسان في كلا هذين المقامين عدم المصير الى شيء من الوجوه المذكورة
الموضح بل المتعين عندهم حمل اللفظ على المعنى العاري منها والسر في ذلك ان تلك الوجوه وان لم تكن
منافية لاصالة الحقيقة في الكلمة في المقام الأول ولا لاصالة الظهور فيها في المقام الثاني الا انها منافية لاصالة
الحقيقة بالمعنى الثاني الجاري في كل كلام سواء كانت مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية
فكما لا اشكال في اعتبار الظهور العرفي في المفردات فكذلك لا اشكال في اعتبار الظهور العرفي الثابت في الكلام

اما الصغرى فبالوجدان فان الظهورات العرفية لا تختص بالمفردات بل هي ثابتة في الكلامات ومنشأها غلبة
حالات المتكلم على طبقها واما الكبرى فبالاتفاق عليها حتى من نفاة الاوهام ولكن يرد عليه ان المتيقن
من معقد الاجماع هي الظهورات اللفظية واما مثل هذه الظهورات فلم يعلم ثبوتها لانا نقول ان هذه يجب
ترجيح ظهور اللفظ في الاغراض المطابقية لها فتدخل في الصغرى المذكورة ويظهر من شيخنا الاستاد دام ظله موافقته
لنا من كلام له في مسئلة التعادل والترجيح حيث انه وافقنا في جزئية من جزئيات مسئلتنا هذه وهو فيما اذا
دار الامر بين حمل الكلام على التقية وبين حمله على بيان الواقع فاختار دام ظله البناء على غير التقية وحمله على بيان
الواقع ثم انا لم نتمسك بالاصول كما تمسكنا بها في دوران الامر بين الحقيقة والمجاز لانها هنا متعارضة فان
غرض المتكلم متعلق بشيء في الغرض لا انه مردد بين كونه المدلول المطابقي او الخارج منه وهما متباينان لا يجري
في تعيين شيء منهما شيء من الاصول وتمسكنا بها هناك لاجل ان المجاز بالنسبة الى الحقيقة يحتاج الى غرض
زايد غير افادة المطلب واما على الثاني اعني ما اذا لم يعلم المستعمل فيه فههنا صورتان احديهما ان يدور الامر
بين حمل اللفظ على الحقيقة مع سلامتها عن كل واحد من الوجوه المذكورة وبين حمله على المجاز مع التزام شيء منها
والحكم هنا ايضا واضح حيث ان اصالة الحقيقة معتبرة مع احتمال المجاز الشايع العاري عن تلك الوجوه
فكيف بها اذا احتمل مع استلزامه لشيء منها وكيف كان فاصالة الحقيقة بالمعنى جارية هنا فلا مجال
للشبهة في الترجيح وثانيتهما ان يدور الامر بين حمل اللفظ على حقيقته مع استلزامه لشيء من الوجوه المذكورة
وبين حمله على احد الوجوه المعروفة المتقدمة من المجاز والاضمار والتخصيص والتقييد وغيرها مع سلامته منها
من تلك الوجوه وهذه الصورة هي التي ينبغي ذكرها في مسائل الدوران المعروفة حيث ان مرجع الدوران
والتعارض حقيقة بين تلك الوجوه المخالفة للاصل بحسب الظهور العرفي وبين الوجوه المعروفة المخالفة للاصول
والتعارض انما هو فيما هو موافق للاصل وكيف كان فالترجيح في هذه الصورة محل الاشكال والاولى فيها

الوقف

التوقف والحكم بالاجمال فان الاخذ باحد الاصلين المتعارضين ليس باولى من الاخذ بالاخر لعدم المرجح
لواحد منهما من غلبة او اصل من الاصول ثم انه اذا وقع التعارض بين احد تلك الوجوه وبين الاخر منها فالحكم
التوقف لعدم المرجح اصلا الامر الثالث الاظهر ان التعيين حقيقة كما سيأتي تحقيقه في مسئلة الاشتراك
انه في استعمال اللفظ في اكثر من معنى لكنه بالنسبة الى غيره من الاستعمالات الحقيقية نادر جدا فلا ينبغي
البدار عند الشك بل لا يتوقف ايضا بل يجب حمل اللفظ على غيره للغلبة الموجبة لظهوره في غيره عرفا انما الاشكال
فيما اذا دار الامر بينه وبين غيره من الوجوه المخالفة للاصل من الوجوه المعروفة او الوجوه التي ذكرناها ولم يتعرض
احد منهم لبيانه ايضا وكيف كان فالاولى ح ايضا التوقف والاجمال لان الاضمار والكناية حقيقة من حيث الكلام
الا انه خلاف الظاهر عرفا فيتعارض الاصلان من دون مرجح لاحدهما فيجب التوقف الامر الرابع انه قد يشكل
الامر فيما اذا دار الامر بين حمل اللفظ على احد الوجوه المخالفة للاصل من الوجوه المعروفة وغيرها وحمله على
السهو والغلط والنسيان من المتكلم [illegible] اصل تقسيم الحقيقة باعتبار الواضع
الى لغوية وعرفية بكلا قسميها العامة والخاصة كالشرعية والنحوية وغيرهما من الحقائق المختصة بواحدة
من الطوائف الخاصة والاولى هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له والثانية هي الكلمة المستعملة فيما وضعت
له عرفا اعني عند كافة العرف والثالثة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح خاص وقولنا لغة
وعرفا وفي اصطلاح خاص كلها احوال عما وضعت له الكلمة وقيود له لا عن الكلمة مطلقا وباعتبار استعمالها لانها
بحيث ترجع القيود الى الاستعمال لان وصف الكلمة بكونها حقيقة لغوية او عرفية باعتبار استعمالها
في معناها لغة او عرفا من اي مستعمل كان فاذا استعمل اللغوي الكلمة الموضوعة عرفا في ذلك المعنى العرفي
فهي حقيقة عرفية لا لغوية وكذا اذا استعمل العرف الكلمة الموضوعة لمعنى لغة فيه فانها حقيقة لغوية
لا عرفية ثم ان المراد بالوضع هنا ما يعم التعيني اي الاختصاص والعلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى

كانت مسببة من وضع وتخصيص او من الاستعمالات الآلية الى لا معناه الأخص الظاهر منه عند الاطلاق وهو
تخصيص اللفظ بالمعنى المعبر عنه بالتعيين لعدم صلاحية لجملها بين هذه الاقسام الثلثة فان اكثر الظاهر المرتضية
لانها انما هي بسبب غلبة الاستعمالات المجازية الآلية الى حصول العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى التي يستغنى
بها عن القرينة ونقل المرتجل منها اغاية القلة وكيف كان فالاقسام الثلثة متباينة لا يصدق احدها على الآخر بوجه
وما ترى من قولهم في مسئلة تعارض العرف واللغة انه اذا اتحد العرف واللغة فالحكم كذا واذا اختلفا فكذا لا يعنون
به صدق احدها على الآخر بوجه وما ترى من قولهم في مسئلة تعارض العرف بحيث يصدق في لفظ انه حقيقة لغة
وعرفا بل المراد انه اذا ثبت للفظ معنى لغة ولم يحدث في العرف له معنى جديد فالحكم حمل اللفظ على المعنى اللغوى
المعلوم له وهذا هو معنى الاتحاد مسامحة ولقد احسن واجاد من عرفها اى الاقسام الثلثة بان الكلمة اما
مستعملة في معناها لغة فهى حقيقة لغوية او لا وعلى الثانى فهى اما مستعملة في معناها في العرف العام فهى العرفية
العامة او لا بان تكون مستعملة في معناها في اصطلاح خاص فهى عرفية خاصة فانه قد عرفها بعبارة اوجز مما
ذكرنا مع اشتمالها على الاشارة الى التقسيم الدائر بين النفى والاثبات وهو من احسن التقسيمات واصرح دلالة
على ما ذكرنا من ان النسبة بين الاقسام الثلثة انما هي التباين الكلى وكيف كان فهو قد افاد التعريف والتقسيم
بعبارة واحدة اوجز مما ذكرناها غيره ثم انه قد يستشكل في التقسيم بعدم كونه حاصرا لجميع اقسام الحقيقة فان منها
الاعلام الشخصية ولا تتصف بكونها حقائق لغوية او عرفية عامة او خاصة مع انها حقائق قطعا الكنه مدفوع
بانا نلتزم بخروجها ولا ضير فيه بل ولا بد منه وتوضيح الدفع ان اللفظ اطلاقات فباعتبار الاصل اللغة
يقال لغى يلغو اذا لهج بالكلام وفى الاصطلاح تارة تطلق تارة على ما يقابل العرف فيقال هذا معناه كذا
لغة يعنون بها انه كذلك في لسان اهل اللغة وتارة على مطلق اللسان واللهجة فيقال هذا معناه كذا
في لغة طائفة فلان اى في لسانهم والقسم في المقام انما هو اللغة باطلاقها الثالث ولا ريب ان الاعلام

[illegible]

الشخصية خارجة عنه فانها لا تعد لسانا ولا تنسب الى طائفة دون اخرى فلذا لو ذكر العجمى الاعلام الموضوعة عند العرب
لا يقال انه تكلم بالعربية فلذا يعبر عن المعانى الجزئية الموضوعة لها تلك الاعلام بتلك الاعلام نفسها بخلاف
المعانى الكلية الموضوعة لها اسماء الاجناس حيث ان التعبير عنها يختلف باختلاف السنة المتكلمين ولو تكلم
عجمى وعبر عن المعانى الكلية باسماء الاجناس الموضوعة لها في لغة العرب يقال انه تكلم بالعربية وكيف كان فعدم
تغير الاعلام وعدم تبدلها بتبدل المتكلمين وبلاد على وجه من الخصم ثم ان المجاز ايضا تقسيمات ثلثة الاول
باعتبار النسبة كما في الحقيقة فينقسم من تلك الجهة الى لغوى وعرفى عام وخاص فالاول هي الكلمة المستعملة
في خلاف ما وضعت له لغة لعلاقة بينه وبين ما وضعت له والثانى هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت
له عند العرف العام لعلاقة بينهما والثالث هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له في اصطلاح خاص
لعلاقة بينهما فمن هنا ظهر ان النظر في النسبة انما هو الى المعنى المجوز عنه وانه المناط فيها دون العلاقة
او وضع اللفظ للمعنى المجازى بمعنى ترخيص استعماله فيه اما العلاقة فلانها من الامور الواقعية التى ليست
مسببة من فعل احد حتى تنسب الى احد دون آخر بل ثابتة بين المعنيين بحيث يستوى فيها العرب والعجم
عند استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما في الآخر فان كل واحد منهما انما يلاحظ تلك العلاقة فلا يجوز
انتساب المجاز الى احدهما دون الآخر وكذلك اهل اللغة والعرف فان كل واحد منهما لا بد له من ملاحظة
تلك العلاقة فلا يجوز الانتساب الى احدهما دون الآخر واما الترخيص فلان الظاهر بل المعلوم كما
عليه المحققون ان الصادر من الواضع انما هو فعل واحد وهو تخصيص اللفظ بالمعنى الموضوع له فعلا
احدهما ذلك والآخر ان يقول رخصت استعماله في خلاف هذا المعنى لعلاقة وان استعمال الالفاظ
في خلاف معانيها الحقيقية انما هو بمقتضى جبلة الناس في كل لغة ولسان ومركوزة في اذهانهم فلا يجوز
الانتساب من هذه الجهة ايضا فتعين ما ذكرنا وحاصله ان النظر في النسبة انما هو الى المعنى المجوز عنه

التقسيم الثاني باعتبار المحل فينقسم بهذا الاعتبار الى مفرد ومركب والى المفرد والمركب معا فان التجوز ان كان في الكلمة باستعمالها في خلاف ما وضعت له فيسمى المجاز مفردا حيث ان المجازية في جزء الكلام ومفرده وان كان في كلمتها فيسمى مجازا في كلمتها حيث انه في كلمتها مثال الاول قولنا رايت اسدا يرمي حيث ان المجازية في الكلمة دون النسبة ومثال الثاني قولهم انبت الربيع البقل وقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها حيث ان المنبت حقيقة ليس الربيع وهذا المخرج ليست الارض وكذا قوله واشبت المنية اظفارها واما الثالث واما الثالث فمثل دام عمره بقول احياني اكتحالي بطلعتك حيث ان نسبة الاحياء الى الاكتحال بالطلعة اي الرؤية نسبة الى غير ما هو له وانه مجاز في الكلمة ايضا حيث ان الاحياء بمعنى الزيادة السرور وهو بمعنى سرني ويجاب اولا لا يخفى انه لا يجتمع المجازية من جهتين في كلمة واحدة في المثال المذكور لانه اذا كان الاحياء بمعنى السرور فنسبته الى الرؤية حقيقة قطعا فهو مجاز في المفرد فقط وان كان مستعملا في معناه الحقيقي فهو مجاز في النسبة فقط فاين هذا من كونه مجازا من جهتين وكيف كان فالتمثيل ليس بمهم التقسيم الثالث باعتبار السبب اعني سبب المجازية فينقسم بهذا الاعتبار الى المجاز بالحذف والى المجاز بالزيادة والى المجاز بالنقل فان سبب المجازية اما الحذف كما في الامثال مثال قوله تعالى واسئل القرية حيث انه مجاز لكونه من اسناد الشيء الى غير من هو له بسبب حذف الاهل واما الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء حيث انه مجاز بسبب زيادة الكاف حيث انها فيه يحتاج الحاد ليس الغرض التشبيه بل مثله بل الغرض نفي المثل واما المجاز بالنقل فهو كل كلمة استعملت في خلاف ما وضعت له ووجه تسميته بذلك ان استعمال الكلمة في خلاف ما وضعت له موجب نقل الكلمة عن محلها الى غيره فكان المعنى الاصلي هو محل الكلمة الموضوعة له فاستعمالها في غيره نقل لها عن محلها الى غيره ثم انه قد يستشكل في هذا التقسيم بعدم كونه حاصرا حيث ان استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي معا وكذا استعمال المشترك في ازيد من معنى وكذا التضمين كلها مجازات على المشهور مع ان مجازيتها ليست باحد الاسباب المذكورة

لكنه

لكنه مدفوع بانها داخلة في القسم الاخير لوجهين احدهما ان اللفظ في الامثلة المذكورة وان لم ينقل عن ذات المعنى الاصلي الى غيره بل يستعمل فيه ولو مع استعماله في غيره ايضا الا انه منقول عن الموضوع له بوصف كونه موضوعا له حيث انه لم يكن ذات المعنى الاصلي لا بشرط بل هو مع انضمام قيد الوحدة فاستعمال اللفظ فيه وفي غيره معا ينافي الوحدة فيلزم الخروج والنقل عن محله قطعا وثانيهما ان المجاز تارة يطلق ويراد منه الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له كما ان الحقيقة قد يطلق ويراد منها ما يقابل ذلك وتارة يطلق ويراد منه اللفظ المستعمل على خلاف المتعارف والمقسم في كل من التقسيمات الثلاثة انما هو المجاز بالاطلاق الثاني والا لما صح تقسيمه الى المفرد والمركب حيث ان المركب ليس من اقسام المجاز بالمعنى الاول كما قسيم له وكذا ما يتجه الى المجاز بالزيادة او النقيصة لانهما خارجان عن المجاز بالمعنى الاول فيدخل الامثلة المذكورة في المقسم هكذا افاد دام عمره اقول لا يخفى ما فيه لان المستشكل سلم دخولها في المقسم واستشكل في عدم دخولها في احد الاقسام الثلاثة وهذا البيان لا يقتضي دخولها في احدها فيبقى الاشكال على حاله ولا اثر لما فيه لكنه دام عمره طفر عن جوابه ودخل في مطلب اخر وكيف كان فالاشكال في محله والوجه الاول ايضا غير سديد لان الوحدة ليست جزءا من الموضوع له فان قيل ان الامثلة المذكورة لما كانت خارجة عن الحقيقة كما هو مفروض لهذا الاعتبار عما ينبغي ان يكون عليه الحقيقة فتدخل في القسم الثالث قلنا اضافي هذا يصير الاقسام الثلاثة كلها مجازات بالنقل ولا يختص الاسم بالاخير لان القسمين الاولين ايضا مجازان بهذا المعنى وكيف كان فهذا هو معنى التقسيم بين الثلاثة فلا يجوز انقسام الى نفسه والى غيره فان قيل ان التقسيم مبني على ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي ليس بمجاز بل مجاز وحقيقة معا فالمثال الاول باعتبار استعماله في خلاف ما وضع له مجاز بالنقل فداخل في القسم الاخير وعلى ان استعمال اللفظ المشترك في الاكثر من معنى حقيقة فيخرج المثال الثاني عن المقسم فلا اشكال وعلى ان التضمين حقيقة فيخرج عن

كاطلاق الحقيقة على ما يقابله كما مر بيانه سابقا

المقسم قلنا الذي قسم المجاز الى تلك الأقسام هو السيد المحقق قدس سره وهو مصرح بمجازية المثالين الأولين
ثم لا يرد الاشكال بالنسبة الى الأخير حيث انه لم يعلم منه اختيار كون التضمين مجازا فلعله حقيقة عنده كما
هو الظاهر عند ائمة وفاقا لبعض المحققين لتسلسل الكلام ولا شبهة في ثبوت الحقيقة اللغوية وانما
النزاع في موضعين الاول ثبوت الحقيقة العرفية العامة فقد منعها بعض الأخباريين محتجا باستحالة
اتفاق كافة العرف العام على وضع لفظ لمعنى عادة وليس بجيد لانه ان كان مراده السلب الكلي ففساده
اوضح من ان يذكر اذ لا يجري ما ذكره في الحقائق العرفية التي صارت كذلك بواسطة غلبة الاستعمال في المعاني
المجازية لأنها لا تحتاج الى اجتماع العرف جميعا بل ولا الى اتفاق طائفة منهم بل يتوقف على استعمال الائمة المجا
الآلة الى حصول العلاقة بين اللفظ وبين المعنى الجديد هذا مضافا الى وقوع بعض الأمثلة منها كلفظ الدابة
والغائط وغيرهما وان كان مراده السلب الجزئي اعني نفي الحقيقة العرفية من جهة الوضع التعييني فضعفه انه لا يحتاج
في ثبوت الحقيقة العرفية بالوضع التعييني اجتماع كافة العرف بل يكفي فيه ان يعين رئيسهم لفظا بازاء معنى
من المعاني ويتبعه الباقون في الاستعمال وكيف كان فدعوى الاستحالة محتجا بما ذكره لا وجه لها لعدم الحجة
الى ما ذكره فالامكان ولا ينفي المنع فلم يمنع من الوقوع لا الامكان ثم انه قد وقع النزاع بينهم في امثلة خاصة في كونها
حقائق عرفية منها نسبة الأحكام الى الذوات كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فقد ادعى كونها حقائق
في نسبتها الى اظهر اوصاف تلك الذوات كالوطي في المثال المذكور وكالأكل في قوله تعالى حرمت عليكم الدم
ولحم الخنزير ويظهر الثمرة بين القولين عند تجردها عن قرينة المراد فعلى القول بكونها حقائق عرفية
بما ذكر فتحمل عليه فلا اجمال في امثال تلك الخطابات وعلى القول الآخر اعني عدم ثبوت كونها حقائق
عرفية فيأتي فيها ما يأتي في المجاز المشكل الفاسد حيث ان استعمالها في نسبتها الى اظهر الأوصاف وهو الفعل
المناسب للذات شائع بحيث صار من المجازات المشهورة فهي محمولة على المش ومحمولة على هذا المعنى

المجازي

المجازي الشائع على قول ابي يوسف واما على قول ابي حنيفة فلا ريب انه لا بد من الحكم بالاجمال في خصوص تلك الأمثلة
حيث ان حملها على حقيقتها وهو نسبتها الى نفس الذوات متعذر لعدم صلاحيتها لتعلق الاحكام
وكيف كان فثمرة القولين ظاهرة على قول المش وقول ابي حنيفة واما على قول ابي يوسف فلا حيث انه مع انتفاء في
التثنية مع القول بكون تلك الأمثلة حقائق عرفية فيما ذكر ثم الاظهر عدم ثبوت كونها حقائق عرفية فيما
ذكر والظاهر تحقق الثمرة عدم دخولها في مسألة المجاز المش حيث ما عرفت في محله ان النزاع فيها انما هو فيما اذا دار الأمر
بين حمل اللفظ على حقيقته وبين حمله على معناه المجازي المش ولا ريب ان الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك لان
عدم ارادة المعنى الحقيقي هنا معلوم وهو حملها على نفس الذوات وانما الدوران بين نفس المجازات فالأمر
دائر فيها بين حملها على اظهر الأوصاف وبين حملها على جميع الأوصاف والأفعال المتعلقة بالذوات
كما في حديث الرفع فعلى عدم كونها حقائق عرفية فالحق ان الكلام فيها هو الكلام في حديث الرفع وانها
من هذا الباب وضابط هذا الباب قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة وحصول الدوران بين المجازات
ولا يخفى ان الحكم فيه الحمل على اقربها لو كان احدها اقرب فح لا بد من حمل تلك الأمثلة على اقرب المجازات
الا ان يدور الأمر فيها من جهة اخرى وهي انه اقرب المجازات اعتبارا هو حملها على جميع الأوصاف والأفعال
واقربها استعمالا هو الفعل المناسب فيدور الأمر بينهما لكن الحق هو حملها على الفعل المناسب الظاهر
من بين الأفعال فان الذي يوجب ظهور اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي هو غلبة الاستعمال
لا الاعتبار فعلى هذا نقول في حديث الرفع ان المراد دفع المؤاخذة لا جميع الآثار كالقضاء والاعادة
والضمان مثلا فعلى ما حققنا فلا ثمرة بين القولين اذ على عدم ثبوت الحقيقة العرفية في الأمثلة المذكورة
هي محمولة على نسبتها الى الفعل المناسب الظاهر ومنها خصوص لفظ الأمر حيث انه موضوع للطلب
ما قيل الا ان استعماله في العرف شائع في الاستيذان فقد يدعى كونه من الحقائق العرفية في خصوصه

ثلا من الانسان ويظهر الثمرة في الحديث الذي وجدناه في كراهية التفريق بين الاولاد عن الامهات فعلى ما ذكر يحمل على
بان كراهة التفريق بين الاولاد والامهات من خصوص الانسان فيختص الحكم بذلك وعلى الاحتمال الآخر فلا يختص
الاستدلال به في اثبات الحكم في خصوص الانسان بل يكون بالملازمة دليلا على حكم هذا القول الاول فانه لا نظر
الى الامهات من الانسان لانها الشايع في استعمالها الام فيكون دليلا للحكم في خصوص الانسان على الاول
ومنها الفاظ المقادير والمكاييل فانها موضوعة لغة للمقادير المعينة الغير القابلة للزيادة والنقصان ولو بيسير
لكن العرف يتسامحون في اطلاقها على المقادير الناقصة او الزائدة بالنسبة الى ما وضعت لها لغة من المقادير
المعينة اذا لم يبلغ الزيادة والنقصان الى حد لا يجوز التسامح وبعبارة اخرى اذا لم يكن فاحشا بين فهل
استعمالها في المسامحات العرفية حقيقة او مجاز وعلى الاول فهل ذلك لوضع جديد لها في العرف فيما ذكر
تعيينيا بان يكون من قبله او تعينيا بغلبة الاستعمال او بوضع قديم لها في اللغة بان يكون مشتركا لفظا
بين المقادير المعينة وهي ما ينقص منها او يزيد بيسير او معنى بان يكون موضوعة للقدر المشترك بين
الزائد والناقص احتمالات والتحقيق في المقام ان المقادير المنفصلة وهي اسماء العدد لم يثبت فيها
هذا التسامح بل المعلوم جريان استعمال العرف لها على طبق ما وضعت لها من مراتب العدد واما المتصلة و
هي الالفاظ الموضوعة لمقادير لم يلحظ فيها التعدد بل الملحوظ فيها اجزاء مجتمعة بهيئة الاجتماع كلفظ المن
والقفيز ونحوهما من الالفاظ الموضوعة لمقدار خاص من المكيلات والموزونات وكلفظ الفرسخ والميل
والشبر والقدم ونحوهما من الالفاظ الموضوعة لمقدار خاص من المساحات فالذي يظهر من عمل العلماء
فيها اذا وقعت تلك الالفاظ في حيز الحكم الشرعي وصارت موضوعة له انهم يحملون فيها الدقة الحكمية
بحيث لا يجوزون التسامح ولو بيسير غاية كما في مسئلة القصر حيث انه منوط في الادلة الشرعية بثمانية
فراسخ ونحوهم انه لو نقص منها شبر لا يحكمون بتعين القصر وكيف كان فالمعلوم من حالهم انهم لا يلاحظون

بالدقة الحكمية فيها والذي يظهر من الاطلاقات العرفية التسامح بالاعتبار الاولى انه لو قال لعبده اشتر منا وكان
العبد المشتري عليه اقل من من بيسير فانه لا يكذبه العرف بل يصدق قوله مع ان العلماء لا يغتفرون عندهم شيئا في الزيادة
والنقصان فيما اذا وقع الفرسخ في حيز الحكم الشرعي وبالجملة فعمل العلماء مناف للاطلاقات العرفية وكون تلك الالفاظ
حقايق عرفية في تلك المسامحات كان يقتضي ان يكون عمل العلماء على طبقها حيث انه اذا وقع التعارض بين حمل اللفظ
في الخطابات الشرعية على معناه العرفي فالاصل حمله على الثاني كما سنتلو عليك في مبحث تعارض العرف واللغة ويمكن
التوفيق بينهما بوجوه احدها التزام كون تلك الالفاظ منقولة من معانيها اللغوية الى القدر المشترك بين الزائد والناقص
الذي يتسامح هذا التسامح لكن مصير العلماء على معانيها اللغوية انما هو بسبب قيام قرينة عامة عندهم على ارادة المعاني اللغوية
في الخطابات الشرعية من اجماع ونحوه وثانيها التزام كونها مشتركة لفظا في اللغة بين المعاني المذكورة وبين الزائد والناقص
فانما حمل العلماء لها على الاول في الخطابات الشرعية لاجل قرينة عامة وثالثها التزام كونها مشتركة لفظا لغة بحيث يبقى
وضعها على المعاني المذكورة لكن لا كساير المشتركات بل بنحو ما نختاره في الفاظ العبادات من كونها بحيث يكون بعض
معانيها اظهر من غيرها عند الاطلاق ومصير العلماء الى حملها على المعاني المذكورة لكونها اظهر من القدر المشترك ورابعها
التزام كونها مجازات في الزائد والناقص فيكون مصير العلماء الى ما ذكر بحسب الظاهر وهو حمل اللفظ على حقيقته
عند الاطلاق والتجرد عن قرينة المجاز وخامسها ان ارادة الزائد او الناقص بيسير انما هو لاجل التصرف في امر عقلي
وادعاء كون هذا الزائد او الناقص بيسير هو المعنى الحقيقي فالملازم لها عليه انما هو بعد هذا التصرف وكيف كان
طائفة من الاستعمالات الحقيقية بحيث لا يكون مورد الاستعمال هنا هو المعنى الحقيقي حقيقة مع انها الا
حقيقة بمعنى ان المراد منها مورد الاستعمال بعنوان كونه هو المعنى الحقيقي وهذا الاستعمال حقيقة قطعا او الاستعمال
من باب الحقيقة الادعائية من هذه الطائفة فظهور استعمال اللفظ في معنى بعنوان كونه حقيقة مع اعتقاد كونه
هو فيه من انه فيه او اعرف بعضها علم ان الاظهر هو الوجه الاخير لبطلان الاول فلاصالة عدم النقل مضافا

منع استعمال الفاظ العرف في هذه المسامحات بل هي مستعملة عندهم في المعاني المذكورة لكن الملازم لها فيها م ح م م م

الا الدليل على عدمه وهو عدم صحة تلك الالفاظ عما وضعت له لغة واما بطلان اللوازم التي ذكرها الاعدمها ان الفاظها

مخالفة للاصل لاحتياجه الى الدليل ولم يقم دليل على واحد منها هذا مضافا الى الدليل على عدمها وهو صحة الاستثناء

مطردا من تلك الالفاظ فانه علامة لكون المستثنى منه موضوعا للعام افراديا او اجزائيا وما لم يكن المقاصد من العلم الا

فهي دليل على كون تلك الالفاظ حقيقة في معنى مركب في اجزاء يشمل ما يستثنى منه فانا قيل عندي رطل الا

فهو دليل على كون الرطل موضوعا لما ينقص هذا المثال ايضا فيتعين صحة الاستثناء عرفا كون تلك الالفاظ

على معانيها اللغوية وستعملة فيها عرفا ايضا وبهذا يندفع الوجه الاول ايضا ثم لا يخفى ان التمسك بصحة الاستثناء

على نفي الوجه الثاني على القول بكون المشترك عاما لجميع معانيه كما هو مذهب بعض ولعل الحاجبي والعضدي ولا

على نفي الوجه الاول على قول سيبويه حيث انه يجوز الاستثناء من المشتركات المعنوية التي هي العمومات البدلية

لكن هذان القولان على خلاف التحقيق مع انه يرد الوجه الاول انه لا يعقل القدر الجامع بين الزائد والناقص

فلا يعقل كون تلك الالفاظ حقيقة عرفا في القدر المشترك بينهما ... القول في الحقيقة الشرعية وتحقيقه

يتوقف على رسم مقدمة ومقامات اما المقدمة ففي تعريفها فاعلم ان لها حدودا عديدة وقد وقع في شيء من العامة

والخاصة فلنقتصر من كل منها بواحد منها لمن الاطناب الممل والايجاز المخل فاجودها من العامة ما ذكره الفاضل

الباغنوي من انها هو اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي وقيد النسبة لا يخفى من وجوه الاطالة والحقيقة

الحقيقية واذا كان المحدود نوعا من الجنس اجمالا لا يمتاز الا بالفصل يعين جميع افراده من الانواع ما يكون محدودا

النوع بعد الفراغ عن معرفة الجنس في الخارج حيث اريد كون الجنس اجمالا الا ان جزء هذا النوع هو الجنس المعلوم

مفصلا في الخارج كما في تعريف الانسان حيث نقول انه حيوان ناطق وهكذا في غيره وهو كما نرى قد خالف

تلك الوظيفة حيث عبر عن الجنس الذي هو مطلق الحقيقة بتعريفه تفصيلا في الثاني انه لا بد ان يكون

المعرف اجلى دلالة من لفظ المعرف ليحصل الغرض من التعريف ولا ريب ان المتفاهم من الحد المذكور عرفا

مساو للفظ المحدود وهو الحقيقة الشرعية من حيث وضوح الدلالة وخفائها فان قوله هو اللفظ المستعمل في وضع اول

مساو للفظ الحقيقة وقوله شرعي مساو للفظ الشرعية من حيث وضوح الدلالة وخفائها نعم الفرق بين الاولين ان الاول

بالاطناب في بعضه ان العدول عن الاول الى الثاني مع تساوي دلالتهما من اقبح المعايب عند في الثالث انه لا بد

ان يكون الفصل المميز للمحدود عما عداه وقوله شرعي اعم منه حيث ان المراد به ما كان سببا من فصل الشارع

والمتفاهم من قوله المذكور عرفا اعم منه لصحة اطلاقه على الحقيقة المتشرعة عرفا لصحة اطلاق الشرعي على كل ما كان

سببا منهم ومن فعلهم من حيث كونهم متشرعين الرابع ان الوضع ظاهر في التعييني فيختص الحد بالمنقولات الشرعية

التعيينية مع ان المحدود اعم منها وهو من اوضح الفساد في التعاريف اللهم الا ان يدعى نقله الى الاعم وهو نفس العلقة

الحاصلة بين اللفظ والمعنى سواء كانت سببية من فعل الواضع او من غلبة الاستعمالات ولا يبعد الخامس

انه قوله اول الظاهر منه عدم كون الوضع مسبوقا بوضع آخر كما في مبحث الحقيقة والمجاز في كلام العضدي

حيث انه عرف الحقيقة بانه اللفظ المستعمل في وضع اول ولا ريب ان حمله عليه هنا موجب لخروج المحدود وجميع

افراده من الحد حيث انه لا حقيقة شرعية الا انه مسبوق بوضع لغوي وان حمل على عدم ملاحظة سبق

وضع عليه فمع انه خلاف الظاهر بلا قرينة تدل عليه موجب لخروج المنقولات الشرعية تعيينا او تعينا

من الحد مع ان كل افراد المحدود الموجودة في الخارج او جلها منها اللهم الا ان يراد به الاول الحقيقي وهو

الوضع الحقيقي المقابل لوضع المجازات فيندفع الاشكال المذكور فانه يقال لوضع المجازات انه وضع

ثانوي فيطابق لوضع الحقائق بصيغة الاول اي متقدما عليه من حيث الرتبة ولعله هو المراد وكان

الظهور بقرينة المقام وان كان لفظ الاول يساوي الدلالة بالنسبة الى التقدم الرتبي والزماني والمكاني

والرتبي والشرفي المعبر عنه بالذاتي السادس ان كلمة في لما تختص بالظرفية او تشترك بينها وبين السببية

وعلى التقديرين لا بد ان يراد بها السببية في بوضع الاول انه اراد المجاز في التعريف بلا قرينة وعلى الثاني

انه اراد بالمجاز المشترك بين دخادر كلاهما باطل فتبهذا مع انه يلزم مجاز اخرى على التقديرين وهو انما معقول
ثان للاستعمال وهو المستعمل فيه فيكون التقدير هو اللفظ المستعمل في معنى غير وضع له ثم ان مرجع الوجه الثاني
الى اخر الوجه المذكور الى عدم صراحة التعريف في الدلالة على المراد مع اهتمامهم بها في الحدود وكمال اهتمامهم بها
في العقود وقد يعود على طرد الحد بدخول الاعلام الشخصية التي وضعها الشارع وبعد تسليم ظهور اعتبار
الحيثية في الحدود لا مرية ان وضع الشارع للاعلام الشخصية ليس من حيث كونه شارعا فتدبر ثم انه يرد على اخذ
الاولية في التعريف بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقدم الرتبي ان مقتضاه جعل وضع المجازات الشرعية
وضعا ثانويا شرعيا بمقتضى الظاهر وليس بجيد فان وضع المجازات انما هو عبارة عن ترخيص استعمالها
وهو بيد العرف وليس من قبيل الوضع في اللغة واصطلاح ومدار النسبة في المجازات على حقايقها فكل
مجاز يكون حقيقته المتجوز عنها لغوية يكون ذلك المجاز لغويا او شرعية فيكون شرعيا الاعلى واضعها او
ترخيص استعمالها ومايقال ان وضع المجازات وضع ثانوي بعيد وبه بدر الثانوي يقول مطلق الاثنينية
اللغوي او بعموم اللغوي بحيث يشمل اهل اللغة انتهى هذا ما عن العامة واما الخاصة خصهم الله
برضوانه فاسلم ما منهم المذكور في محكي النهاية من انها هو اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له في
الاصطلاح وضعا اولا ولا يخفى ما فيه انتهى فان الظاهر منه ان قوله شرعا قيد للاستعمال فيرد عليه
انه ان كان المراد خصوص الشارع على ما هو الظاهر منه فيختل التعريف طردا وعكسا اما الاول فلدخول
اللغوية او العرفية المستعملة في لسان الشارع فيه الان قيد الاصطلاح يخرجها فان استعماله اياها
ليس على اصطلاحه بل تبع فيه للعرف او اللغة واما الثاني فلخروج الحقايق الشرعية باسرها اذ استعملها
غيره وان كان المراد به الاعم الشامل المتشرعة انه فكذلك لانتقاضه عكسا بالحقايق الشرعية التي استعملها
غير المتشرعة من فرق الكفار وكيف كان فجعل المدار في نسبة الحقيقة على حال المستعمل لم نقل به لانا

مضافا الى ما يلزمه من الفساد كما عرفت وكيف ما كان فالاجود ان تعرف بانها اللفظ المستعمل في معنى كلي
تعين له من قبل الشارع في زمانه وتقييد المعنى بكونه كليا لاخراج الاعلام الشخصية التي وضعها الشارع
كما سماهم فان اعتبار الحيثية لا يوجب خروجها عنه وان كان خروج بعضها كالحسن والحسين ولكنه
لكنه لا يخرج مثل لفظ امير المؤمنين فانه موضوع له عليه السلام من حيث الشرعية فان النبي ص امر الناس
بان يدعوه بهذا الاسم مريدا به ان منصب على هذا فكان غرضه ص من ذلك تسميته بهذا الاسم
تعظيما له وتنبيها على انه امامهم يجب اتباعه بحجة الشرعية ولو لم نكن اولى من هذا الاسم من الحقائق الشرعية
الموضوعة للاجناس لم نكن اقل والمراد بقولنا من قبل الشارع من ان يكون سببا من فعله نفسه تعيينا
او تعينا فيدخل في الحد ما كان تعينه بسبب غلبة استعمالات تابعي الشارع بشهادة فانما سل المراد انه ما كان
تعينه من نفس الشارع او من احد تابعيه او جميعهم تبعا لاستعمال الشارع للفظ مجازا الى ان حصلت العلقة
باستعمالهم كلهم في زمان الشارع ومن هنا ظهر ان المدار في النسبة في الحقايق على حيث التعين وجهته
لا على ما عرفت من العلامة قدس الله نفسه وقولنا في زمانه ليخرج الحقايق المتشرعة حيث انها من
قبل الشارع بالمعنى الاعم الا انها ليست في زمانه ثم ان الحقيقة الشرعية لما كانت منسوبة الى الشارع كما هو قضية حدها
فينبغي الاشارة الى معناه فنقول ان الشارع مشتق من الشرع وهو في الاصل الطريق الحسي الذي يمر عليه وفي
الاصطلاح هو الدين وطريقة عباده سبحانه ثم هو منقول من الطريق الحسي الى المعنوي فان الدين
لما كان معناه طريق العباد في الاطاعة فهو طريق معنوي واما الشارع فالمحكي عن صريح بعضهم انه النبي صلى الله عليه
بل حكى نسبته بعض الافاضل اياه الى ظاهر كلام القوم والمحكي عن بعض انه حقيقة عرفية فيه ص والظاهر
ان مراده ان لفظ الشارع حيث انه على زنة الفاعل يجب ان يصير الى حقيقة الظاهر في انه ص كما فهمه الشيخ محمد تقي
فيكون معناه جاعل الشرع اي الدين وهو الله سبحانه لا غير بناء على بطلان التفويض كلية او في الجملة انتهى

اوبناء على عدم انفصام عرى المبدأ في الجملة في صدق الاسم عليه مع القول بالتفويض في الجملة ويؤيد كونه هو الله
قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وورود الشارع
في اسمائه تعالى لكن هذه لا تنفي جواز استعماله في النبي ايضا بل تدل على بطلان التفويض كلية وعلى بطلان
انحصار اطلاقه عليه صلى الله عليه وآله وقد يتخيل ان معنى الشارع هو مبين الشرع بمقتضى الوضع الحسي فاسناده
الى الشرع في الاصل بمعنى سن وهو بمعنى مبين كما في القاموس وزنة الفاعل بمقتضى تلبس الذات بمبدئها واتصافها
بالمبدأ فاذا صار المبدأ معنى التبيين فيكون معنى الشارع بمقتضى الهيئة هو المبين وهو النبي ص وفيه
اولا منع كون شرع بمعنى بين وجعله بمعنى سن بمعنى ما لا يسلم وثانيا ان مادة الشرع منقولة من المعنى
اللغوي الى الدين كما اشرنا اليه فالذي ذكره على تسليمه انما هو مقتضى وضعه اللغوي لا الاصطلاحي وثالثا
انه لا ريب انه على فرض تسليمه لا يختص بالنبي ص بل يعم الائمة ع ايضا فانهم ايضا مبينون للشرع وهو باطل
اجماعا فالملزوم كذلك بل يجري في العلماء ايضا وهو من افضح الاغلاط اللهم الا ان يراد به المبين للشرع
من اول الامر بعد عدم ظهوره اساسا وكيف كان فالحق ما اشرنا اليه من كون الشرع منقولا ثم الحق صدق
الشارع من حيث وضعه الحسي على الله وعلى نبيه ص كليهما حقيقة وذلك لان زنة الفاعل موضوعة للدلالة
على الذات المتلبسة بالمبدأ ولا ريب ان التلبس به يختلف باختلاف موارد المشتقات ففي بعضها بعنوان
الايجاد والجعل وفي آخر بعنوان الملكة وفي ثالث بعنوان الاعراض وفي رابع بعنوان الاستصحاب وغير
ذلك وما نحن فيه من الرابع فالشارع هو صاحب الشرع اي الدين وهو اعم فافهم ثم ان البناء على اختصاص الشارع به سبحانه
احد الجزئين في حد الحقيقة الشرعية اما ان كان المجاز بجعله على الاعم او التزام خروج الحقائق الشرعية
النبوية من الحدود وكلاهما باطل اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع على دخولها فيه بل الحق ان الحقائق
الشرعية باسرها من غيره سبحانه ثم ان غاية ما وصل الينا منه هي استعمالات تلك الالفاظ ولا ريب انها في

الحقيقة

الحقيقة بالاستعمال مرة اما بقيا فواضح لتوقفه على غلبة الاستعمالات بلا قرينة متصلة واما ثانيا فان غاية ما في
تلك الاستعمالات انما هي قرينة المراد واما القرينة على نفس تلك الالفاظ لتلك المعاني فما انقطع بعدمها
واما على اختصاصه به سبحانه فلما ان لم يلزم محذور حيث ان الاستعمالات القرآنية ليست حقيقة شرعية بل
هي مجازات لغوية ولهذا تمت في لسان النبي وبعده من الائمة ع حتى قيل الان اصل الاختصاص ثم جملة
فالاجود كما اخترناه من التعميم وعلى طريقه لا يرد شيء من المحذور من هذا اذا قلنا ان الشرع عبارة عن
الاحكام الواقعية المجعولة من الله سبحانه ثم بجعل ان يصير وقائعها الانقياد على تبليغها الى العباد الا
فان بنينا على عدم تلبسه الى اتصافها لكونها شرعا كما هو الظاهر حيث انه منقول عن معنى الطريق الحسي المشرع
الذي هو الدين وهو لا يكون طريقا الا بعد وصوله الى العباد فنحن مستريحون عن المناقشات في اطلاق الشهيد
اطلاق الشارع على الله سبحانه تعالى وعلى النبي ص حقيقة وذلك لان معنى الشرع هو الحكم المجعول البالغ
الى العباد فله جزآن الجعل والبلوغ والاول من فعل الله سبحانه تعالى والثاني من فعل النبي ص فيصح نسبة
هذا المركب الى كل واحد من موجدي جزئيه لان اسناد الافعال تستند الى الجزء الاخير من العلة كما في الاحراق
فانه لا يقال للجامع الحطب انه محرق بل يطلق على ملقي النار خاصة وهكذا فيما نحن فيه فلا بد ان يطلق الشارع
على النبي خاصة لانا نقول هذا في الافعال التوليدية واما في المركبات فالحق ما ذكرنا كما في بناء الدار او
بناء بابها لما كان فانه يطلق على كل واحد منهما انه بانيها وما نحن فيه منها فافهم ثم ان الحكي عن المحقق القمي تقسيم
الموضوعات الشرعية على وجوه اربعة لانها اما ان يعرفها اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا
منها او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس وخص الثلاثة الاخيرة باسم الدينية فيكون اخص مطلقا
من الشرعية بالمعنى المعروف وهو الاعم الشامل لجميع الاقسام الاربعة ومن قبل باختصاص الشرعية بالقسم
الاول من الاربعة خاصة فيكون مباينة للدينية لكن الاختصاص ثم بل هو اطلاق آخر للشرعية هذا لكن

في التقسيم المذكور بالانحصار إذ لا وجود لقسمين من الأقسام الأربعة ضرورة أنه ليس في الألفاظ الشرعية لفظ مخترع لم يعرفه
أهل اللغة كما اعترف به الجماعة فلا يوجد من أقسام الدينية إلا الثاني إذ من المعلوم أن جل المعاني الشرعية أو كلها أمور
مستحدثة من الشارع لا يعرفها أهل اللغة فح لا يكاد يتحقق مصداق الحقيقة الشرعية غير ما فرض حقيقة دينية فيجعل
مصداقا للحقيقتين في الخارج ومع ذلك لا وجه لجعل النزاع في الحقيقة الدينية خارجا عن النزاع في الشرعية كما وقع في المختصر
على ما حكي عنه وغيره حيث أسند القول بثبوت الدينية إلى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد
يوجه ذلك بأن كثيرا من تلك المعاني أمور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة وهي معلومة عند
العرب فعبروا عن كثير منها بالألفاظ الشرعية ثم لا يحصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم
بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال والمفهوم العام متحد
في الكل فلا يكون معروفا لهم أصلا مندرج في الدينية وفيه بعد لظهور عن مجرد الوجه المذكور أنه لا ينطبق على كلامهم
كلامهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فعلى البناء على كون النزاع في المسألة في الإيجاب
والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكره أيضا لاندراج الدينية إذن في الشرعية فيقول بها
من يقول بها مطلقا وينفيها من ينفيها كذلك إلا أن تخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلامهم
في حدود الشرعية ثم إنه قد حكي عن المعتزلة أنهم جعلوا ما كان من أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر
ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من أسماء الأفعال كالصلاة والزكاة والمصلي والمزكي ونحوها والظاهر
بقرينة الأمثلة المذكورة أنهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلقا بأصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بأعمال
وبأسماء الأفعال ما كان متعلقا بفروعه مما يتعلق بأفعال الجوارح ونحوها وفيه مع ما فيه من ركاكة التعبير
أن دعوى الفرق بين ما كان متعلقا بأصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الأول غير معروف لأهل اللغة
لفظا ومعناه بخلاف ما يتعلق بالثاني من وضوح الفساد بحيث لا يحتاج إلى البيان وكيف كان فالمحصل

من هذا الكلام

من هذا الكلام أن الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق بأصول الدين بخلاف ما يتعلق بالثاني ويكون الشرعية أعم
من ذلك أو مخصوص بما يتعلق بأفعال الجوارح بناء على الأعمال المعلوم فيكون مباينة لها فيتبعهم عنها
بأنها ما لا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كليهما فاسد كما عرفت الثالث الأولى تحرير محل النزاع في المسألة
فنقول ظاهر بعضهم كصاحب الحي وغيره أن الألفاظ المتداولة في ألسنة المتشرعة الصائرة حقيقة في خلاف
معانيها اللغوية ومنقولا عنها في هذا الزمان بأسرها محل النزاع وهو من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان
ضرورة أن بعض هذه الألفاظ بمنزلة ألفاظ المعاملات من المصطلحات الجديدة الحادثة من الفقهاء المتأخرين
عنه من الأئمة عليهم السلام وبعضها محل الشك في أن الشارع استعمله ولو مجازا أو لا فضلا عن بلوغه حد الحقيقة في لسانه
وبعضها مما يشك في بلوغه في الاستعمال إلى حد يمكن معه النقل بعد إحراز استعمال الشارع له في الجملة فكيف
يمكن دعوى أن جميعها محل النزاع مع أن ظاهر كلام القائلين بالثبوت هو الثبوت مطلقا ولا يلتزم به أحد
لما عرفت وكيف كان فلا يمكن جعل النزاع فيها كلية فتعين البعض لكنه أيضا لا يخلو من إبهام تبيين أن أي بعض
من أبعاضها فإنه إما بإحصاء آحاد خصوصيات ذلك البعض وهي الألفاظ الخاصة فردا فردا وإما ببيان تلك
الخصوصيات بالعنوان الكلي الحاكي عنها والأول متعذر أو متعسر غاية التيسير والثاني لا يكاد يمكن لعدم ضابط
جامع لتلك الخصوصيات بحيث يكون مرآة لها حاكيا عنها بأسرها وقد تصدى بعض المحققين في حاشيته
على المعالم لبيان الضابط فأناطه بما يجمع شروطا ثلثة أحدها كونه من الألفاظ المتداولة في ألسنة المتشرعة
من قديم الزمان أي من مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية نظرا إلى انتفاء التفاوت فيها ألحق في بحثهم
عن ذلك الزمان إلى الآن وثانيها أن يكون مستعملا في المعاني الجديدة الشرعية بالغا إلى حد الحقيقة عند
المتشرعة في ذلك الزمان وثالثها غلبة استعمال تلك الألفاظ في لسان الشارع في المعاني الشرعية بحيث
يكون استعمالها في غيرها نادرا انتهى ولقد أجاد النظر في فهم محل النزاع لكن اشتمل كونه جامعا

لا شرطين الأولين ليس بجيد لعدم مدخليتهما في محل النزاع فالحق ان مراد البحث على الشرط الثالث الذي ذكره وهو دليل
استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة الشرعية وغلبتها بحيث يمكن معها النقل والضابط هو هذا واما الشرطين
الأولين فمعه كاخذ الجزء مع الانسان ووضعه في تعريفه ثم ان مراد النفاة الحقيقة الشرعية يحتمل وجوها احدها
ان مرادهم منع استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة الشرعية راسا وانما استعملها في معانيها اللغوية
والخصوصيات الثانية اللاحقة لها شرط ثبتت من الخارج كما هو ظاهر كلام القاضي الباقلاني وثانيها الالتزام
الشارع اياها فيها في الجملة لكن مع منع بلوغه في الكثرة الى حد يمكن معه النقل وثالثها الالتزام اصل الاستعمال مع
بلوغه في الكثرة الى حد يمكن معه النقل لكن مع منع شرط النقل وهو كون الاستعمالات المذكورة مجردة عن القرائن
المتصلة هذا لكن ما ذكرنا من الضابط لمحل النزاع يظهر ان المراد هو الوجه الأخير اذ بعد فرض كون محل النزاع
ما بيناه فلابد ان يكون اصل الاستعمال كذا وبلوغه في الكثرة في لسان الى حد يمكن معه النقل مفروغا عنهما عند الفريقين
لكن الثمرة التي ذكروها للمسئلة هو حمل الخطاب المجردة عن القرينة على المعنى اللغوي على القول بعدم الثبوت لا اجمالا
اذ لا ريب في ان الاستعمال اذا وصل الى الحد المذكور في الكثرة فاللفظ معه او لم يكن حقيقة ومتعينة في المعنى المستعمل فيه
هو مجاز مشهور لا محالة وحكمه كما عرفت فيه التوقف وعلى التخصيص والاجمال عند عدم القرينة هذا الخلاف احد الوجهين الاولين
فانه الملائمة لكل منهما اما على الاول منهما فواضح واما على الثاني فلعدم بلوغ الاستعمال الى حد يوجب كون اللفظ مجازا
مشهورا في مورد الاستعمال ومن هنا ظهر ان الخلاف مؤدى الوجهين الاولين مع الاخير هذا او كيف كان فيمكن
اصل الاستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة اجماعي كما هو ظاهر جمع منهم صاحب [illegible] فحينئذ
الوجه الاول عن احتمال كونه محلا للنزاع لكن واحد النافين عن الباقلاني انكار اصل الاستعمال وهو
بنائه ثبوت الاتفاق المذكور فيقع التدافع بين دعوى الاتفاق المذكور وبين النقل المزبور ويمكن
التوفيق بينهما بوجوه الأول ما ذكره [illegible] الثاني المذكور [illegible] فلا يكون الشيخ

مرجح

مدعيا للاتفاق الزاما للطلبة على خصمه مع مخالفته ما يدعيه من الاتفاق لاعتقاده فحينئذ لا منافاة بين نقله دعوى
الاتفاق مع عدم الاعتقاد بثبوته وبين النقل المذكور وفيه ما لا يخفى على ذي مسكة الثاني ما ذكره بعض المحققين
في حاشيته على المعالم من ان عدم النفاة المدعي للاجماع الى النقل المذكور اما لعدم ثبوته عنده او لوهنه او
لوضوح فساده فتأمل الثالث ما ذكره بعض المتأخرين من ان غرض الباقلاني منع استعمال تلك الالفاظ
في المعاني المباينة للمعاني اللغوية لكنه لا يمنع من استعمالها في المعاني الشرعية الجديدة بطريق التقييد بان يكون
مورد الاستعمال هو المعنى اللغوي مقيدا بالخصوصية التي اضافها الشارع بان يكون تقييدها واطلاقه في مورد
الاستعمال ونفسها خارجة ولا ريب ان المستعمل فيه هو المعاني اللغوية نعم لو اخذت هي مركبة مع
تلك الخصوصيات بان يكون مورد الاستعمال المجموع منها بحيث يكون كل واحد جزء منه فهذا مما انكره
الباقلاني حيث انه مباين للمعنى اللغوي وكيف كان فهو لا ينكر اصل الاستعمال المجازي في تلك الالفاظ
بل يمنع من استعمالها في المجاز المباين للمعاني اللغوية والذي ادعى الاجماع عليه ايضا هو مطلق الاستعمال
المجازي لا خصوص المباين فلا منافاة وهو حسن فتأمل ثم ان الوضع المدعى ثبوته لتلك الالفاظ في محل
النزاع الحق انه اعم من التعيني كما سيجيء انشاء الله وان كان ظاهر بعض ادلة النافين خصوصا كقولهم لو ثبت
لفهمه المخاطبين ولو فهم لنقل الينا ثم النزاع لا يختص بالفاظ الكتاب خاصة او بالفاظ الاخبار النبوية
صلى الله عليه وآله خاصة او بكليهما خاصة بل اعم من كل منها بحيث يشمل ما قد صار حقيقة في المعنى
الجديد باستعمال الصحابة والتابعين تبعا للاستعمال الشارع المجازي المقام الثاني في ثمرة المسئلة
فاعلم انها على ما ذكروا انما هو حمل الخطابات الصادرة من الشارع المجردة عن القرائن على المعاني
الجديدة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها وحملها على المعنى اللغوي على القول بعدم ثبوتها
ولا يخفى ما فيها في كل من طرفيها الثاني وهو حمل الخطابات المذكورة على المعنى اللغوي فقد عرفت

ما فيه آنفا من عدم انطباقه على محل النزاع حيث انك عرفت ان الحكم ح هو التوقف والاجمال على الشرع
لصيرورة اللفظ ح مجازا شرعيا لا محالة فتدبر واما ثانيهما فالاول فلتوقفه على العلم بثبوت صدور الخطاب
عن زمان حصول النقل والايجاد التمكن من تحصيله في مورد من الموارد والانفع الجهل به فالاصل هو التوقف
والاجمال لتكافؤ اصالة تأخر كل من الامرين اما الثاني فالاخر ولو قيل بان مقتضى الاصلين ح هو التقارن
ولازمه حمل الخطاب على المعنى الجديد ففيه انه بعد تسليم اعتبار هذا الاصل لا يجوز التمسك به في المقام لما
على الوضع التعيني في الحقائق الشرعية كما هو ظاهر بعض ادلة المثبتين فلا ايجاد يحصل التقارن فلان العلم
من الشارع في آن واحد بل واحد وهو اما الوضع بان يقول وضعت هذا اللفظ لذلك المعنى او الاستعمال
بان يقول صلوا مثلا مريدا بها الاركان المخصوصة ولو بضميمة القرينة هذا لكن الانصاف انه كما انه لما
يجيء انشاء من امكان احداث الوضع التعييني بنفس الاستعمال ثم يورد عليه بما يرد على الوضع التعيني كما
يجيء واما اذا كان الوضع تعينيا كما هو الظاهر على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فلا انه وان امكن تجدد التقارن
بان يكون الاستعمال الاخير المجازي المحصل للنقل هو هذا الاستعمال لكنه يلزم منه تعدد الاستعمال اللفظ
في لسان الشارع والا لما امكن النقل ومعه لا يجوز الحكم بتقارن هذا الاستعمال للوضع بعد تعدده او بالعكس
للعلم الاجمالي بان المقارن له هو احد هذه الاستعمالات لا استحالة تقارن الجميع معه عقلا مع عدم ما يدل
على تعيين المقارن فاصالة التقارن في كل استعمال معارض بمثلها في الآخر ولا يجوز العمل بالاصلين
مع المخالفة للعلم الاجمالي وهذا الاشكال يتوجه على تقدير الوضع التعييني ايضا مع العلم بتعدد استعمال
اللفظ في لسان الشارع واما مع القطع بوحدته فلا ثم يكن اثبات التقارن والاخذ بلازمه واما
في صورة الشك في الاتحاد والتعدد فلا يبعد الحكم بالتقارن ايضا والاخذ بلازمه نظرا الى الحاق
صورة القطع بالاتحاد بمقتضى الاصل وربما يقال على فرض ثبوت الوضع التعييني ان الظاهر حال الشارع

تقديم

تقديم النقل على جميع الاستعمالات الصادرة منه وحصوله من اول الامر لحصول الداعي اليه من اول الامر فيرتفع
الاشكال رأسا وفيه ان الداعي انما هو شدة الحاجة الى الاستعمال لتلك الالفاظ وهي لم تكن حاصلة من اول الامر
ضرورة ان بناء الشارع على بيان الاحكام شيئا فشيئا بحسب تكليف الناس في كل وشدة الحاجة انما تحصل اذا اراد بيانها
في وقت واحد وقد يناقش ثانيا في المقام بان الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقا مبني على تقديم عرف المتكلم على المخاطب وعلى
القول بتقديم عرف المخاطب او التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف واللغة ونحوه
بان غاية ما يثبت انما هي الكبرى اعني صيرورة الالفاظ المتداولة في لسان الشارع حقائق في المعاني الجديدة
لكنه لا يكفي في ترتيب الثمرة المذكورة الا بعد احراز ان هذا اللفظ الوارد في خطاب الشارع من الالفاظ المتداولة
واحراز هذه الصغرى في خصوص الموارد فرادى فرادى دونه خرط القتاد وقد اجيب عن الاول بان الحقيقة الشرعية
ليست كغيرها من العرفيات بل لا يبعد الحمل على كلام الشارع مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعها لذلك
ولذا لم يمثل احد في ذلك مع حصول الشك في تقديم احد الطرفين انتهى لكنه كما ترى انما يناسب الوضع التعيني
والتحقيق في الجواب ان يقال بان المخاطب ان كان من التابعين والاصحاب فهو تابع في المحاورة والخطاب
للشارع ولا يعتبر اصطلاحه في محاورته مع اصطلاح الشارع فيدخل المقام في تعارض العرف الخاص واللغة
بالنسبة الى شخص واحد وهو المتكلم الذي هو الشارع في المقام فان لا شك في انه يتكلم بمقتضى اصطلاحه او على
مقتضى اللغة ولا ريب في ترجيح العرف الخاص كما مر آنفا وان لم يكن المخاطب من التابعين بل كان يحاوره
على طبق اللغة فهذا يدخل في تعارض العرف الخاص واللغة في شخصين وقد عرفت ان الحق فيه التوقف لكن هذا
لا يوجب المناقشة في ثمرة المسألة اذ يكفي فيها ظهورها في بعض الموارد واما الجواب عن المناقشة الثانية
فبان احراز الصغرى في كل من المطالب والمباحث لا بد منه بحيث لولاه لا يحصل ثمرة البحث لكنه لا يضر بالمناقشة
في الثمرة اذ المفروض حصولها مع احراز الصغرى والمناقشة انما يتجه اذا لم تظهر الثمرة عند احراز الصغرى

انه هذا مع ان دعوى امتناع تميز الصغريات مطلقا ومخالطة القضاء ضرورة امكان العلم ببعضها فيظهر (المقام الثالث)
الثمرة في ذلك البعض فلا يخلو المسئلة عن الثمرة بحيث يكون البحث فيها لغوا الثالث في اقوال المسئلة فنقول
الموجود عند المتقدمين الى زمان صاحب المعالم قولان النفي المطلق والاثبات كذلك والمشهور في ذلك الزمان
هو الثاني بل ادعى اتفاق المتقدمين عليه مع نسبة القول الاول الى المتاخرين وقد حدث من المتاخرين
تفاصيل جديدة واقوال شتى غير هذين في بادي الراي فمنها التفصيل بين الفاظ العبادات والمعاملات
فقيل بالثبوت في الاول وبالنفي في الثاني ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة والزكوة
والصوم والوضوء والغسل ونحوها وبين غيرها مما ليس كذلك فقيل بالثبوت في الاول دون الثاني
ومنها التفصيل بين عصر النبي ص وبين عصر الصادقين وما بعده فقيل بنفي الحقيقة في الاول الى زمان الصادقين
وثبوتها في زمانهما عليهما السلام وما بعده ومنها التفصيل الملفق من التفصيل في الالفاظ والازمان وهو
التفصيل بين الالفاظ والازمان انهم الكثيرة الدوران في زمان النبي ص وغيرها اعداها في عصر الصادقين ثم
من بعدهما فقيل بالثبوت في الاول دون الثاني ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان ايضا فقال
ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب
اختلاف الالفاظ والازمنة اختلافا فاحشا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيها في زمان النبي ص ومنها ما يقطع
باستعمال النبي ص اياها في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورتها حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور
الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيها
بتجدد النقل والاستعمال في ازمنة الفقهاء هذا تمام ما نسب اليهم من الاقوال لكن المتامل المدقق يعلم
ان تلك التفاصيل ليست تفاصيل في المسئلة فلا تعد هذه اقوالا مقابلة للقولين الاولين وتوضيح ذلك
ان محل النزاع على ما عرفت ليس مطلق الالفاظ في مطلق الازمنة بل هي الالفاظ المتداولة في زمان النبي

في

ص في جميع كل من التفاصيل المذكورة بيانا لمحل النزاع وراجعا الى احد القولين الاولين اما التفصيل الاول فلوضوح
خروج الفاظ المعاملات عما حققناه من ان محل النزاع فانها ليست من الالفاظ المتداولة في ذلك الزمان
فعلى هذا يرجع هذا القول الى القول بالاثبات المطلق فان محل النزاع هي الالفاظ المتداولة وهي الفاظ العبادات
فالقول بصحيح وبعد احتمالها من شرعية [illegible] مطلقا في محل النزاع واما التفصيل الثاني فانطباقه على القول
بالاثبات المطلق اوضح فان الالفاظ الكثيرة الدوران التي ذهب المفصل الى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هي محل
النزاع في المسئلة وغيرها خارجة عنها واما التفصيل الثالث فكذلك ايضا بمعنى انه راجع الى القول بالنفي
المطلق لان غير زمان النبي ص خارج عن محل النزاع في مسئلتنا هذه فيكون انكار الحقيقة الشرعية في زمانه
صلى الله عليه وآله نفيا لها مطلقا واما التفصيل الرابع فهو ايضا راجع الى القول بالاثبات المطلق كالاول
والثاني واما التفصيل الخامس فحاصله هو الرابع [illegible] المسئلة

اما المقام فنى اصل المسئلة فنقول انهم اختلفوا فيها على اقوال ثلثة ثالثها التفصيل بين الشرايط والاجزاء
بوضع الالفاظ للاعم بالنسبة الى الاولى وللصحيح بالنسبة الى الثانية واشهرها بين القدماء بل كاد ان يكون مجمعا
عليه بينهم كما ادعاه بعض هو وضعها للصحيح مطلقا وان القولين الاخيرين حدثا من المتاخرين وكيف كان فقد
احتج كل واحد منها بوجوه بعضها مشترك بين الكل بمعنى ان كل واحد من الفرق الثلثة احتج به واسند اليه وهو
التبادر فادعاه كل واحد من هؤلاء على طبق مدعاه ونفيه عن مدعى الاخرى وبعضها مشترك بين المثبتين
منهم وهو صحة السلب فاحتج بها الصحيحيون مطلقا والقائلون بالتفصيل الاولون بالنسبة الى الفاسدة
مطلقا والاخرون بالنسبة الى فاقدة بعض الاجزاء وعدم صحته فاحتج به الاعميون مطلقا والقائلون بالتفصيل
الاولون بالنسبة الى الفاسدة مطلقا والاخرون بالنسبة الى فاقد الشرايط وبعضها مختص بواحد منهم مفصلا
ستتلو عليك عن قريب ان شاء الله ولا يخفى ان هذه الوجوه اعنى التبادر وعدم صحة السلب وصحته على فرض
ثبوتها وتحققها على طبق واحد من الاقوال شاهدة على صدق المقال وادل دليل على تحقيق الحال فانها من
الطرق العلمية الى الوضع وعدمه ولا مرية في جواز تحققها بالنسبة الى كل واحد من الاقوال انما الكلام في بعض
من ان الموضوع له مجمل عند القائلين بوضع الالفاظ للصحيح فيمتنع تحقق التبادر وعدم صحة السلب او صحته عنده
كلام ظاهري لا ينبغي ذكره وتوضيح فساده ان جهالة المعنى واجماله عندهم انما هو بالنظر الى الكنه بحسب تشخص جميع
الامور المعتبرة فيه في الوضع وهذا لا يستلزم اجمال الاداء بحيث لا يمكن امتيازه عما عداه ولا مرية انه معلوم
مبين من هذه الحيثية باحد وجوهه وعنوان من عناوينه وهذا المقدار يكفي في ثبوت التبادر وتحققه
وفي تحقق امثاله من الامارات كما هو الحال في علمنا بكثير من المعاني فانا لا نعلمها الا باحد وجوهه وهو
يوجب تبادر المعنى بحيث يمتاز عما عداه من اللفظ عند طلاقه وهذا النحو من التبادر كاف في اثبات
المطلوب من اعماله في المقام فانه ليس الا تميز المعنى عما عداه ولا شبهة في اثبات هذا بذلك ومنع هذا المقدار من العلم

لم يجز م

مجاز فيها او لولا ذلك لبقي الوهم الموقف ولا يجوز لهم دعوى وضع الالفاظ للصحيح فكان الصحة وجه
من وجوه ما وضعت له تلك الالفاظ وان كان المراد من الايراد المذكور هو الورود على التبادر واخراجه من الدليل
من ان الجاهل كيف يجوز تحقق التبادر عنده والعالم غير محتاج اليه فجوابه قد مر تفصيلا في مسئلة التبادر
فراجع وكيف كان فقد ادعى كل واحد من الفرق التبادر على وفق مطلبه ومعلوم انهم لم يتعمدوا الكذب وانهم
لم يدعوا الا ما ثبت عندهم ومعلوم ايضا انه لا يمكن تحقق التبادر الكاشف عن الوضع وهو المستند الى
جوهر اللفظ عند كل واحد من الفرق حقيقة ففي التبادر الكاشف عن ثبوته انما هو بالنظر الى احد الاقوال
حقيقة والذي ثبت عند الفرقتين الاخيرتين فهو اما ناش من القرينة المختفية الملتبسة عليها او بسبب
الانصراف الناشي من غلبة الارادة او الوجود او الكمال او غير ذلك من القراين الخفية التي توجب ظهور اللفظ
في معنى فيتخيل الانسان ان هذا الظهور من جوهر اللفظ لخفاء القرينة عنده فاذا كان التبادر المذكور هو
الذي ادعاه القائلون بالاعم مثلا فالذي يدعيه القائلون بالصحيح لا بد ان يكون اما بسبب غلبة ارادة
الصحيح او بسبب كماله واما القراين الاخر كونه في ذهن الشخص مثل دليل الحكمة الاتي فانه ربما يعقل وضع
الالفاظ للصحيح لهذا الدليل المركوز في ذهنه فيتبادر من اللفظ عنده المعنى الصحيح فيزعم انه من جوهر اللفظ
فعلى هذا فيكون دعوى القائلين بالصحيح صحة السلب عن الفاسد مثلا ايضا ناشئة عن هذا الدليل او امثاله
مثل انه ربما يسلبون اسم الشيء عن الفاسد مثلا من تنزيلها منزلة العدم فيزعم الشخص ان السلب على وجه
الحقيقة وان كان التبادر المذكور هو الذي يدعيه القائلون بالصحيح فلا بد ان يكون منشاء ما يدعيه الاخرون
من تحققه بالنسبة الى الفاسدة هو انه ربما يطلقون اسم الشيء عليها امتن باب التجوز او التنزيل والمسامحة
مع قرينة بين المتكلم والمخاطب فيتبادر لاجلها الفاسدة او الاعم مثلا فيتخيل السامع ان ذلك من جوهر
اللفظ لاختفاء القرينة عليه وكذلك عدم صحة السلب عن الفاسدة فانه ربما ينشاء عن السلب على القائل

فانه ربما يمنعون من السلب عن الفاسد من باب الادعاء والتنزيل للبيان ما فقد من الامور المعتبرة في ذلك
الشيء ومن هذا القبيل عدم صحة السلب المجازي عن البليد كما نعلم هذا فلا بد من امعان النظر وتخلية الذهن من الشوائب
حتى يتضح ان المتبادر من جوهر اللفظ حقيقة او الذي لا يصح السلب عنه بالنظر اليه من جهة اللفظ ما هو الصحيح
او الاعم وسيأتي بعض الكلام في تحقيق الحال في ذلك انشاء الله ثم ان الراجح للقول بالصحيح بوجوه آخر … احدها تنصيص
الشارع وذلك من وجهين احدهما التصريح على وجه النفي بان الفاسدة ليست من العبادات الموضوعة لها تلك
الالفاظ كما وردت في خصوص الصلاة من قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صلاة الا بطهور وغير ذلك مما حكم
فيه بانتفاء الصلاة لفقد بعض الامور المعتبرة فيها شرطا او شطرا وثانيهما التصريح على وجه الاثبات بان العبادات هي
المشتملة على خواص مخصوصة مثل قوله الصلاة قربان كل تقي وانها معراج المؤمن وغير ذلك مما حكم فيه ما الصلاة هي …
معه هذه الخواص فيدل الترتيبان على ان ما ليس فيه هذه الخواص ليس بصلاة نظرا الى قاعدة عكس النقيض هذا وقد اورد … النقض
عبارة عن القضية التي يكون الموضوع فيها هو اللفظ والمحمول الوضع او ما في معناه كقولك الارض موضوعة لكذا او معناه
كذا او لفظ الارض ونحو قولك الباء للتبعيض لفظها موضوع للتبعيض او لها التبيين وهكذا ولا ريب ان
الموضوع في الامثلة المذكورة ليس هو اللفظ بل معنى الصلاة والصوم ولا يعقل ان يكون الموضوع فيها اللفظ لان معنى
انه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او الا بطهور انه لا يجامع الطهور او الفاتحة صلاة ولا ريب ان الفصل مع الطهارة او الفاتحة
لا يعقل ان يكون عبارة عن لفظ الصلاة وكذا الكلام في ان كل تقي هو معنى الصلاة هذا مضافا الى ما يرد على الطائفة
الثانية من الدلالة مقام اثبات هذه الخاصيات في الجملة وليست في مقام الاطلاق فلا يدل باطلاقها على الحكم بعكس
النقيض ان لم يكن معترفا ليس بصلاة بل لا يمكن حملها على الاطلاق اذ لا ريب ان كون العبادة معترفا … مرتبة
فوق مرتبة الاجزاء والصحة هي الاجزاء على القول بالصحيح الصلاة هي المجزي ولا ريب ان كثيرا من افراد المجزي
لا يكون معترفا قطعا فيلزم من التزام اطلاق الامثلة اخراج اكثر افراد الصحيح عن المحدود وهو كما ترى كيف

كان

كان فالامثلة المذكورة مثل قول الطبيب فلان السقمونيا سهل فانه لا يمكن حمله على الاطلاق لو ليس خاصية الاطلاق الا …
ثابتة لجميع الافراد بل الشرائط ليس هو في مقام بيانها وانما هو في مقام الاشارة الى ان فيه هذه الخاصية في الجملة ثم ان بعد
ما لم يكن الامثلة المذكورة من باب التنصيص فهل يمكن ان يكون الطائفة الاولى منها من باب صحة السلب حيث ان الموضوع
فيها هو المعنى فيستدل بها على ان الصلاة الفاسدة مثلا ليست بصلاة حيث انها سلب صدر من العارف باللسان
فان الشارع ايضا من العارفين باللسان بل هو واضعه وصحة السلب منه دليل على تعيين الوضع فيرجع الشك الى … لان
غاية ما هو وقوع السلب لكنه اعم من صحة السلب التي هي طريق الى الوضع فانها هي التي لم تكن مبنية على التجوز او المسامحة
والتنزيل ومجرد وقوع السلب اعم من ذلك نعم يمكن احرازه على وجه الحقيقة والواقع لا التجوز والتاويل بامرين الحقيقة
بان يقال ان الاصل في استعمال كلمة النفي انها لنفي الحقيقة وان الاصل في استعمال مدخولها الاسم الحاكي معناه
الحقيقي فيثبت بها ان السلب على وجه الحقيقة والواقع لكن الاعتماد فيها على احرازها ولا يخفى ما عن كونها من الاصول المثبتة
وثانيها لا دليل على اعتبار اصالة الحقيقة في اثبات صفة المراد وهو كونه حقيقة او مجازا وان القدر الثابت انما
هو اعتبارها في مقام الشك في اصل المراد بعد تميز معنى اللفظ الموضوع والمانع او كان المراد معلوما وانما الشك
في كونه موضوعا او غيره فلم يقم دليل على اعتبارها في احراز هذا المطلب فتدبر وثانيها دليل الحكمة وهو ان حكمة
الوضع انما هو سهولة البيان عن المقصود الاصلي ورفع كلفة القرينة في كل استعمال وذلك يقتضي ان يكون
الوضع للمعنى الذي يتعلق به الغرض الاصلي ولا ريب انه الصحيح فانه لو كان الاعم لم يحصل الغرض الداعي الى الوضع
للاحتياج حينئذ في كل مورد الى قرينة لتفهيم المراد بخلاف ما وضعه للصحيح فانه عند الاطلاق ينصرف اللفظ
وعند ارادة الاعم منه احيانا نصب القرينة سهل ويؤيد ذلك استقراء احوال الوضاع في اوضاعهم فانا
وجدناهم انهم يضعون الالفاظ لما يتعلق به اغراضهم غالبا فكذلك الشارع في وضع الالفاظ لما يتعلق به غرضه
وهو الصحيح حيث انه الذي يتعلق به غرضه في الامر ويؤيده كونه وظيفة للعبادة في الالفاظ الجوهرية هذا القيام

وهذا الوجه انما يتم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وبناء على ثبوتها بالوضع التعيني والانصاف انه على هذا التقدير
في غاية الحسن والجودة واما على القول بعدم ثبوتها بالوضع التعيني فلا تقتضيه الدعوى اولا ويمكن الاحتجاج
بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية بطريق التعيين او بناء على عدم ثبوتها بانه لا ريب ان الوضع التعيني يسبب عن
غلبة الاستعمال اثاثه وهي انما يكون بالنسبة الى معنى يشتد اليه الحاجة ويتعلق به الغرض غالبا وهو الصحيح
وكذا اشهر المجازات هو ما غلب استعماله فيه على ساير المجازات وغلبة الاستعمال انما هي ايضا بالنسبة الى
المعنى المذكور فثبت بذلك ان ما هو عند الشارع من الموضوع له او اشهر المجازات هو الصحيح فتدبر وثالثها
انا نجد من انفسنا ان استعمال الفاظ العبادات في الفاسدة مثل استعمال الفاظ المقادير في ما نقص
عنها في البناء على المسامحة والتنزيل وهذا يكشف عن ان الموضوع حقيقة هو الصحيح وهذا دليل الغزالي
لا الرازي لكنه يتم بناء على جعل الموضوع عبارة عن الاجزاء الخارجية واما بناء على جعله عبارة عن المعنى البسيط
كما هو المختار فلا يتاتى هذا الوجه فان الفاسدة ليست بعضا منه حتى يقال انه استعمل فيه من باب
استعمال الكل في الجزء بل لا بد ان يكون وجه الاستعمال غير هذا الوجه من وجوه المجاز ورابعها انه لا ريب ان
وضع الفاظ العبادات توقيفي لا بد من تلقيه من الشارع وهذا يقتضي وضعها للصحيحة حيث انه على
القول بوضعها للاعم يجوز الرجوع الى العرف في تعيينها وهو ينافي توقيفها من الشارع وهذا لان الصحيحي ايضا
يرجع الى العرف حيث انهم يتمسكون بتبادر الصحيح عند العرف ويثبتون الحكم بان الرجوع الى العرف لا ينافي
توقيفيتها لان الذي ينافيه هو الرجوع الى العرف العام كالفاظ المعاملات واما الرجوع الى عرف المتشرعة فلا
فان ما عندهم يكشف عما عند الشارع وان كان المراد بالتوقيف الرجوع الى الادلة الشرعية فيها لان الصحيحي
لما كان شاكا بسبب فقد جزء من الاجزاء او شرط من الشرائط المحتمل شرطيته او جزئيته في كون العبادة
هي العبادة الفلانية فلا بد من الرجوع الى الادلة الشرعية في تعيين الاجزاء والشرائط وهذا بخلاف الاعمي فلا

الى الاعمي

ان الاعمي ايضا في بعض الحالات لا بد له من الرجوع اليها حيث ان بعض الاجزاء عند الاعمي يكون بحيث لو انتفى ينتفي
العرف بسببه فانه العبادة الفلانية اولا كالاركان فلا بد له من الرجوع الى الادلة في تشخيص ان هذا الجزء العضو
المفقود الذي يتوقف العرف بسببه هل هو ملحوظ في مفهوم العبادة ومقوم لها ام لا وتمام التحقيق في حاشية
الشيخ محمد تقي ره وخامسها وهو العمدة التبادر فانه يتبادر من تلك الالفاظ المعاني المخترعة من الشارع
ولا ريب انها لا تكون صحيحة باعتراف القائلين بالاعم والانصاف ان التبادر متحقق فانا لو خلينا انفسنا
نفهم من جوهر هذه الالفاظ هي المعاني المخترعة التي طلبها الشارع وان لم نعلمها بتفاصيلها لكنه لا يمنع من
تبادرها بوجه من وجوهها او بعبارة اخرى على الاجمال بسببه انه يتبادر منها بجوهرها ان معانيها خلافا
اشتد وهي لا تكون الا الصحيحة فلا وجه للايراد بكون التبادر اطلاقيا ويساعدها صحة سلبها عن الفاسدة
وهو عند التامل والانصاف هكذا وهذان الوجهان هما اللذان ينبغي الاعتماد عليهما واما ادلة الاعمي
وجوه الاول التبادر فانه يتبادر من قول القائل فلان صلى او يصلي الاعم وصورة الصلوة الاعم من
الصحيحة ويكشف عن ذلك انه اذا كان المتبادر منها الصحيحة وانكشف ان من اخبر بصلوته قد صلى الفاسدة
لصح تكذيب المخبر فانه يخبر في قوة انه كبر وسجد الى اخر الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة والتالي باطل فالمقدم
مثله وفيه اولا انكار تبادر الاعم من تلك الامثلة على تقدير تسليمه انما هو لاجل القرينة وهي انه لا يعلم الصحيح
والغالب في العبادات وكذا في غيرها الا من قبل فاعلها فغيره لا يمكنه الاطلاع بصحة فعله فلا بد ان يريد
الاعم فيكون الحال في الامثلة نظير ما اخبر بان الكافر الفلاني صلى فانه لما لا يمكن من الكافر الصلوة الصحيحة
فلا بد ان يريد الاعم وكيف كان ففي صورة الاخبار عن فعل الغير المسلم الممكن في حقه الصحة لما لم يمكن
احراز الصحة الا من قبله فلذا لا بد ان يريد الاعم فيكون هذا قرينة على حمل خبره عليه وموجبا لانصرافه
اليه فلم يكن التبادر مستندا الى جوهر اللفظ ويشهد لما قلنا انه لو اخبر ان فلانا يصلي الصلوة الواجبة او المندوبة

يتبادر منه الأعم للقرينة المذكورة مع ان الأعمي معترف بظهور هذا التركيب اعني الواجب او المندوب في الصحيحة
ان الواجب او المندوب لا يكون الا صحيحا فلا عبرة بالقرينة المذكورة انه يأتي بصورة الصلوة الواجبة او المندوبة
وثانيها ان نمنع من تبادر الأعم من الأمثلة المذكورة بل نقول ان المتبادر منها هي الصحيحة لا غير وانه استعملها
في خصوص الصحيحة الا انه ينبغي اخباره اما على ظاهر حال الفاعل بمعنى انه اخبر عن فعله الصلوة الصحيحة لكن لجواز
صحة فعله بناء على ظهور حاله واما على زعم الفاعل وان كان في غيره فاسدة ايضا فكأنه تبع الفاعل في كون ما صدر
منه مصداقا للصلوة فلذا نقول انه لو اخبر ان زيدا صلى يتبادر منه الصحيحة لكن بزعم الفاعل وكيف كان
فنقول انه استعمل لفظ الصلوة في معناها الحقيقي وهي الصحيحة وادعى انطباقها على ما يصدر من الجنس
عنه اما بناء على ظاهر حاله او تبعا لزعمه واعتقاده الا انه استعمل في خصوص ما صدر منه حتى لو انكشف الفساد
فعدم جواز تكذيبه لاجل انه لم يبن على الاخبار بحسب الانطباق الواقعي بل بحسب الانطباق بحسب الظاهر
او بزعمه فلذا لا يصح تكذيبه فيما اذا ظهر الفساد فيما اذا بنى على ظاهر حاله ثم انكشف الخطاء في بنائه على انطباق
الصلوة الصحيحة على ما صدر منه وهذا لا يستلزم التجوز في الاستعمال ايضا هذا والحاصل ان المادة في الاشتغال
مستعملة في معناها الحقيقي وهو الصحيح والمخبر انما ادعى انطباق معناه على ما يصدر منه اما بظاهر
حاله او بزعم الفاعل فاخبر عنه بانه يصلي والاخبار عنه مفاد الهيئة فهي مستعملة في الاخبار والمادة في الصحيحة
ويحصل من ذلك اخبارا بانطباق الصحيحة بما صدر منه فلو انكشف الخطاء ظهر بالنسبة الى الانطباق لكنه
لما كان مبنيا على الظاهر او على تبعية زعم الفاعل فلا يجوز التكذيب اما اولا فانه في قوة انه يكبر ويسجد
الى آخره فنقول انه فرق بين ان يخبر بصدور هذه الافعال منه تفصيلا او يخبر اخباره عن صدور مركب فانه
الاخبار عن المركب ان كان بصيغة الماضي فيبنى الاخبار على زعم الفاعل او على ظهور حاله في انطباق ما صدر
منه على المفهوم الكلي فعدم صحة التكذيب لذلك وان كان بصيغة المضارع فالغرض الاخبار عن الاشتغال

بايجاد

بايجاد المفهوم الكلي وهو يصدق فيما اذا كان في اثناء الفعل مع صحة ما مضى منه بحيث لو انضم اليه سائر الأجزاء
والشرائط يتصف بالصحة ولو فسد ما بقي منه من الاجزاء والشرائط فانه لا ينافي صدق الاشتغال بالمفهوم الصحيح
والاتقن من الاجوبة هو الوجه الأول الوجه الثاني من وجوه الاستدلال عدم صحة سلب تلك العبادات عن
الفاسدة وغيره وان هذا التوهم نشأ من انهم لما راوا اطلاق تلك الالفاظ على الفاسدة توهموا انها موضوعة
للاعم فاذا اعتقدوا ذلك وارتكز في اذهانهم فوجدوا من انفسهم بملاحظة ما ارتكز في اذهانهم انه
لا يصح سلبها عن الفاسدة وهذا مثل من اعتقد ان البليد حمار فاذا اعتقد ذلك فكيف يمكن تجويزه
سلب الحمار عن البليد فانه مع ذلك تناقض عنده وكيف كان فلاعتقاد كون تلك الالفاظ موضوعة
للاعم بمجرد اطلاقها على الفاسدة ايضا في غاية الفساد جدا فان الاطلاق اعم من الحقيقة فكيف يمكن
التمسك به على الوضع ولو قيل ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فقد عرفت ان هذا الاصل انما دل الدليل
على اعتباره في مقام الشك في المراد واما عند العلم والشك في كونه موضوعا له او غيره فلا دليل على اعتباره
في تعيين ذلك فائدة قد عرفت دعوى عدم صحة السلب وصحته بين الفريقين بالنسبة الى الفاسدة
وعرفت ان الحق صحته بالنسبة اليها ثم انه بعد تسليم التعارض بينهما بمعنى عدم العلم بصدق احدى
الدعويين فهل ينفع الترجيح بينهما اولا الحق انه لا اذ بعد فرض كون المرجح لاحدهما فلا يثبت به الا الجملة
قطعيا ولا يزيد عن صورة سلامته عن المعارض ولا ريب انه عند السلامة لا يمكن التمسك به فانه انما
عن صحة السلب او عن عدمها ومجرد هذا الاخبار لا يكون حجة في اثبات احد الامرين الا ان يقال بتعميم
حجية خبر الواحد بالنسبة الى الامور الغير الحسية اذ لا يخفى ان عدم صحة السلب او صحته امر وجداني
لا طريق للغير اليه الا الحس فعلى هذا يمكن اثبات احدهما بذلك اعني كان الاخبار عن احدهما اخبارا عن تحققهما
عند عرف المتشرعة اذ اعتقدهم بناء على انهم ايضا من اهل اللسان ثم ان عدم صحة السلب او صحته تارة يجدها

من انفسنا بعد تخليته اذ هاننا وتارة نعلم من حال عرف المتشرعة العارفين باللسان تحقق احدهما في
انفسهم بانهم لا تأبى انفسهم عن السلب اي تأبى من دون تجوز وتأويل فحينئذ لا تبين الصور بعينها لاشكال
في انا علمنا به من انفسنا او من انفسهم علامة قطعية للوضع وعدمه وتارة يخبرنا احد بنفس صحة السلب
او عدمها وهذا مبني على اعتبار خبر الواحدة في غير الحسيات كما عرفت وكان يقال يصح السلب او لا يصح فانه
اخبار عن احد الامرين فانهما ليسا من مقولة اللفظ بل امران وجدانيان ثابتان في النفس وتارة يخبرنا
بنفس السلب وعدمه بان يقول لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فلا ريب كما عرفت سابقا بانه لا وجه للاعتماد
على ذلك بوجه اذ بعد تسليم صحة هذا الاخبار فهو انما يثبت وقوع السلب وهو اعم من صحته التي هي علامة
المجاز وهي كونها مبنية على غير التجوز والتأويل الوجه الثالث صحة تقسيم تلك العبادات الى الصحيحة
والفاسدة وكذا صحة حملها على الفاسدة وكذا صحة استثناء الفاسدة منها وكذا صحة تقييدها بالصحيح والفساد
فانه لولا وضعها للاعم لما صح شيء منها والجواب ان الصحة ليست مبنية على الوضع بل على الارادة ولو مجازا فتلك
الامور قرينة على ارادة الاعم لا على وضعها للاعم نعم لو علمنا ان تلك الامور مبنية على غير التجوز والتأويل فهي
علامات للوضع للقدر المشترك ولم يتحقق لنا ذلك والشك في اثبات كونها مبنية على غير التجوز والتأويل
باصالة الحقيقة يدفعه ما مر من انه لا دليل على اعتبار الاصل المذكور في احراز صفة المراد من كونه حقيقة او
مجازا والاطلاق هو دليل على المدعى من اعتبار دون حاجة الى تلك التكلفات الوجه الرابع غلبة استعمال
تلك الالفاظ في الفاسدة بحيث يبعد معها التجوز فيها فلا بد ان تكون تلك الاستعمالات حقيقة في زماننا
فاذا ثبت ذلك ثبت ان ما هو عند الشارع من الموضوع له بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية او من اشهر المجازات
بناء على عدم ثبوتها الغلبة تشابه الزمانين وفيه اولا منع الغلبة راسا فان المسلم انما هو غلبة وجود
الفاسدة واما استعمال تلك الالفاظ فالغالب كونها في الصحيحة سواء كان المراد الصحيح حقيقة او

كان

كان الفاسدة فان الغالب ان ارادة الفاسدة انما هي من باب دعوى انطباقها على المفهوم الكلي وهو الصحيح من باب المسامحة
والتنزيل ولو فرض ارادة الفاسدة من دون تنزيل وتأويل فهو قليل جدا وثانيا بانا لو سلمناها فهي بالنسبة الى مجموع تلك الالفاظ
نظير غلبة التخصيص في العمومات بمعنى ان كل واحد استعمالا في الفاسدة واما بالنسبة الى كل واحد منها فلا ريب ان
الغلبة بهذا النحو لا توجب كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه والا لصار العمومات باسرها منقولة الى الخصوص
وهو كما ترى حيث انه لم يقل احد بكونها مجازا مشهورا في الخصوص فضلا عن كونها منقولة اليه وثالثا انا لو سلمناها
بالنسبة الى كل واحد من تلك الالفاظ فنقول ان الغلبة المتحققة في لفظ خاص انما تصلح لصيرورته حقيقة في
المستعمل فيه المجازي اذا تحققت بالنسبة الى معنى مجازي واحد كما اذا غلب استعمال الامر في خصوص الندب
وهذه ممنوعة فيما نحن فيه بل على تسليمها فهي في مجموع المعاني المجازية بمعنى ان كل واحد من تلك الالفاظ
تارة استعمل في الفاسد بفقد السورة واخرى فيها بفقد الفاتحة وثالثة فيها بفقد الطهارة ورابعة
فيها بفقد الطمأنينة وخامسة فيها بفقد السجدة وهكذا وتحققت الغلبة من مجموع احاد تلك الاستعمالات
ولا ريب ان الغلبة بهذا النحو لا توجب النقل والحقيقة والا لصارت العمومات منقولة الى الخصوص حيث انها
قد استعملت تارة في المخرج منه زيد واخرى في المخرج منه عمرو وثالثة في المخرج منه بكر وهكذا الوجه الخامس
الاستعمالات الواردة في الاخبار وهي بين طائفتين الاولى ما امر فيها بالاعادة فيما اذا فسد العبادة بخلل
فيها فتقريب الاستدلال ان الاعادة حقيقة في ايجاد الشيء ثانيا ولذا يطلق المعاد على المعاد فانه مأخوذ من العود
وافعال منه ولا ريب انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيح فلا بد من التزام التجوز في استعمال
الاعادة في تلك الاخبار فان الامر باعادة الصلاة مع كون الفاسدة ليست منها ليس الا امرا بايجاد الصلاة
ثانيا بل انما هو امر بايجاد الصلاة من اول الامر هذا بخلاف ما لو كانت موضوعة للاعم اذ لا ريب في تحقق الحد
المشترك بالفاسدة فيكون الامر بالنظر اليه بمعنى امرا بايجاده ثانيا في ضمن الفرد الصحيح ومقتضى

الحقيقة في استعمال لفظ الاعادة كون الاعم هو الموضوع لتلك الالفاظ وغيرها ولا النقض بالتزام بالاعادة في الموارد
بواسطة فقد الاركان ولا ريب ان فاقدها ليس من افراد الموضوع له لتلك الالفاظ على مذهب الاعمي ايضا فلا
ح من التزام المجازية في الاعادة وان قدرتم على توجيه وتصحيح في هذه الصورة فوجهوا في سائر الموارد ولو قيل
ان في هذه الصورة قد علم بالتجوز وهو لا يستلزم الخروج عن الاصل المذكور في سائر الموارد لعدم القطع فيها
بذلك قلنا الحق نقطع بان وجه استعمال الاعادة في جميع الموارد واحد فلو التزم بان العلاقة في هذه
الصورة هي الوجه في سائر الموارد وكيف كان فنحن نفهم من اتحاد سياق استعمال لفظ الاعادة في كافة
تلك الاخبار واتحاد وجه الاستعمال وثانيا بالحل بان ظهور الاعادة فيما ذكر مسلم لكن العلم بتعلق
العبادات في موارد الامر به قرينة على التجوز فيه وفي متعلقه وهو لفظ الصلوة مثلا وان المراد منه الاتيان
بحقيقة تلك العبادات التي هي الصحيحة وبعبارة اخرى انه لا ريب ان المراد بقولهم عليهم السلام اعد اذا ضحك
كان انما هو ايجاد الفرد الصحيح ولا ريب ان الموجود منه سابقا هو الفاسد فهذا ليس من حقيقة الاعادة
في شيء فان الشيء الثاني مباين للاول فكيف يكون المكلف اعاده ثانيا حتى يكون اعادة حقيقة وليس المطلق
الفعل المشترك حتى يوجه بانه قد وجد اولا بالفرد الفاسد فايجاده في ضمن الفرد الصحيح اعادة له بل
خصوص الفرد الصحيح فلا بد من التزام التجوز في لفظ الاعادة ثم انه نقض عليه الشيخ محمد تقي قده الجواب
بمنع التجوز في لفظ الاعادة بناء على القول بوضعها للصحيحة واستعمالها فيها اما لو استعملها في الصحيح
مطلقا او في خصوص ما قيد ولا بناء على زعم الفاضل عيني ادعى انطباق الاصل ان لا الصلوة الصحيحة
مثلا فيكون الامر بايجادها امرا بايجادها ثانيا فيكون لفظ الاعادة مستعملا في حقيقته وغير انه
خلاف الانصاف وانه خلاف مقتضى وضع الاعادة فانه موضوع لايجاد الموجود اولا بعينه ثانيا لا ايجاد
شيء مباين له فلا دعوى انطباقه عليه بحسب بناء الفاضل او اعتقاده ثم ان التجوز في لفظ الاعادة مع بقاء متعلقه

على حقيقته

حقيقة بان المكلف كان ما فعله اولا صحيحا بحسب الظاهر صحيحا بمعنى انه قبل ورود دليل الاعادة كان صحيحا بمقتضى
اطلاق الامر لو كان له اطلاق او باصالة عدم اعتبار ما كشف دليل الاعادة عن اعتباره لو لم يكن اطلاق
فاستعمال لفظ المتعلق في حقيقته بهذا التاويل وتجوز في لفظ الاعادة بعلاقة المشابهة لان ما اتى
به اولا لما كان صحيحا بحسب الظاهر الواقع كان اعادة لما فعله اولا فيكون شبيها بالاعادة ولهما التجوز
في المتعلق مع بقائه على حقيقته فبان ما اتى اولا يأتي به ثانيا ايضا ولو في ضمن الفرد الصحيح فيكون
الامر بايجاد الصلوة الصحيحة مثل الامر بايجاد ما فعله ثانيا في ضمنها فيكون هذا اعادة حقيقة بالنسبة
الى ما فعله من الاجزاء والشرائط الا انه تقييد الامر به ثانيا باتيانها مع سائر ما يعتبر في الصحة فاستعمال
لفظ الاعادة في حقيقته بهذا التاويل والمجازية انما هي في متعلقه وبعد ادراك الاول اظهر
الوجه السادس انه قد تعلق النهي عن جملة من العبادات ولو كانت موضوعة للصحيحة لما صح
تعلق النهي بها او لزم القول بعدم دلالة النهي على الفساد بل يدل على الصحة كما هو مذهب ابي حنيفة الا انه
بالحل فالمقدم مثله اقول في توضيح الاستدلال ان غرض المستدل انها لو كانت موضوعة للصحيحة
فلا بد من حملها عليها بمقتضى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فاذا كان المراد هي الصحيحة لما جاز
تعلق النهي بها فان لازمه الفساد فيلزم من تعلقه بها التناقض لتناقض مفاد هيئة الامر والمادة
في قوله لا تصل ايام اقرائك ولو قيل ان الامر يدل على الحرمة لا الفساد ولا منافاة بينهما وبين
الصحة فتكون العبادات المنهي عنها محرمة بمقتضى الهيئة وصحيحة بدلالة المادة لزم التزام القول
بعدم دلالة النهي على الفساد بل يلزم دلالته على الصحة مضافا الى دلالة المادة عليها كما يقول
ابو حنيفة ثم نستدرك بانها موضوعة للصحيحة والاطلاق والاصل في الاطلاق الحقيقة فالمراد
منها الصحيحة والنهي المتعلق بها تكليف وهو لا يتعلق الا بما هو مقدور للمكلف قبله وبعده والا

وقيل بانها صحيحة قبل ورود النهي وبعده لا يمكن وقوعها صحيحة لزم طلب ما لا يمكن غير المقدور بل ويكون النهي
لكونه بيانا للاثر بعيدا فان الطلب الشرعي هو الذي يكون متعلقه مقدورا للمكلف مطلقا والتالي باطل فالمقدم
مثله فان تعلق النهي يكشف عن مقدورية العبادات الصحيحة بعده فتكون صحيحة بعده ويسقط الاعادة
والقضاء الا انها محرمة بالنهي وهذا الوجه مع الاغماض عن دلالة المادة على الصحيحة فان ادعاء دلالة على الصحة
بعد الامر بمقتضى المادة كان يرد سؤال بان مقتضى اصالة الحقيقة ارادة الصحيحة من المادة لكن لا يلزم جواز
تحقق الصحيح بعدها فان مفاد لا تصل على هذا انه لا تصل الصلوة الصحيحة ولا يلزم منه كونها مقدورة
للمكلف بعد النهي واما اذا انضم الى المقدمتين المذكورتين اعني وضعها واستعمالها في الصحيحة المقدمة الثالثة وهي
كشف النهي عن مقدورية المنهي عنه بعده فيتم المطلوب هذا بيان الملازمة واما بطلان اللازم فهو واضح للاجماع
على خلافه وفساد تلك العبادات ثم لا يبعد في تلك الخطابات اما من التزام التجوز في الفاظ تلك العبادات
بارادة الاعم منها مجازا او الالتزام بوضعها للاعم والاقرب الثاني لبعد كون تلك الاستعمالات مع كثرتها مجازا
وفيه اولا ان تعليقه عدم جواز تعلق النهي بها ابدا لا لدلالته على الفساد ظاهر وتسليم انه لو لم يدل لجاز التعلق
وهو فاسد جدا ضرورة عدم جواز اجتماع الحرمة والصحة بمعنى موافقة الامر في العبادات بل معناها كون
الفعل مأمورا به فكيف تعلق النهي بذلك الفعل فانه مستلزم للتناقض نعم يصح ذلك في المعاملات
لان الصحة فيها هو ترتب الاثر وهو يجامع النهي ولو اراد من الصحيح في هذا المعنى بان يراد المركب التام الاجزاء
والشرائط الذي هو موضوع للاوامر الذي يجب تحققه في الخارج لولا المانع متصف بالصحة بالمعنى
الاول بحيث لا نقصان فيه شرطا او جزءا بل بحيث يصح حمل تلك الالفاظ من الاجزاء الخارجية او يراد عنوان المقرب
او العصر او غير ذلك من المعاني التي هي موضوع الاوامر ويتصف بالصحة بالمعنى المذكور لولا المانع كما هو
في مورد المسئلة بل اخذناها كذلك للوضع لا في مقام تصحيح القدر المشترك بين العبادات فبطلان اللازم

تعلق

تعلق النهي وكذا قوله يلزم القول بعدم دلالة النهي على الفساد اذ لا ريب ان الصحيح بهذا المعنى قابل لتعلق النهي
وصيرورته فاسدا لعدم اتصافه بالصحة بالمعنى الاول فان موضوع الامر سواء كان عبارة عن المركب التام او عن عنوان
المضيع قد يحدث مفسدة خارجية توجب النهي عنه وهذا ليس لنقصان في الفعل بل المانع عن تعلق الامر
به موجب النهي مثل من لو اراد ان يصلي يقتل نفس محترمة علية الصلوة ويفسد بالمعنى الاول ولو لعدم الامر
وذلك ليس لنقصان فيه بفقد جزء او شرط بل لاجل مفسدة سفك دم لو فصل ومن هنا ظهر انا بعد ما
بينا على كون تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة بالمعنى الاخير لا سبيل لهذا الاستدلال فيجب النا بوجه
اللهم الا ان يقرر الدليل على هذا هكذا انها لو كانت موضوعة للصحيحة بمعنى تام الاجزاء والشرائط او بمعنى
عنوان المضيع او المقرب للزم كون تلك النواهي نفسية ناشئة من المفسدة الخارجية والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انها اذا كانت موضوعة لها بهذا المعنى فمقتضى اصالة الحقيقة ارادة الصحيحة بهذا
المعنى منها في تلك النواهي فعلى هذا المعنى يكون النواهي لمفسدة خارجية لا لنقصان فيها بفقد جزء او
شرط واما بطلان التالي فللاجماع على نقصان تلك العبادات بفقد بعض الامور المعتبرة وان النواهي
غيرية لا نفسية فان قوله دع الصلوة ايام اقرائك مرشدة بفقد الشرط وهو الطهارة وهكذا نظائره
ثم لابد اما من التزام التجوز في الفاظ تلك العبادات في تلك الاستعمالات واما من وضعها للاعم واستعمالها
فيه او في خصوص الفاسدة والاقرب الثاني لبعد الاول كما مر وفيه ان مبنى الاستدلال على ان الاصل في
الاطلاق الحقيقة وقد مر بطلانه غير مرة ويجيء ايضا تفصيل الجواب في الجواب الثاني وثانيا ان التالي
المدعى بطلانه انما هو لازم لارادة الصحيحة لا لوضعها للصحيحة فلا يلزم هذا المحذور على وضعها للاعم
وارادة الصحيحة منها ولا يتم هذه الملازمة الا بضميمة ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقد عرفت غير مرة
انه لا دليل على اعتبار هذا الاصل في مقام تشخيص الوضع ثم ان المحذور المذكور مبني على وقوع

خلاف ظاهر في تلك الاستعمالات يجب ان يقع بعد هذا المحذور من التجوز في لفظ تلك العبادات او نوع تاويل
من وجوه التاويل ولا ضير في التزامه بعد قيام القرينة القطعية عليه هذا ثم انا نبين انه ليس المنافي في تلك
الاستعمالات بنحو من خلاف الظاهر فالمتصور في كيفية تلك الاستعمالات وجوه الاول التجوز في الفاظ
تلك العبادات باستعمالها في الاعم او خصوص الفاسدة الثاني استعمالها في الصحيحة لكن بتاويل وهو
انه الظاهر من الملاقات الاوامر فيما كان الملاق ادمن مقتضيا لها الا عدم اعتبار امر آخر في العبادات فيهم
منها لم يكن كون تلك الافعال المنهي عنها صحيحة ومعنى لتلك الالفاظ الان التي كشف عن فسادها من جهة
كشفه عن اعتبار امر آخر فيها بقوله دع الصلوة ايام اقرائك اذ قبله بمقتضى الملاق الامر بالصلوة او مقتضى
اصالة عدم اعتبار امر آخر كان هذا الفعل في حال الحيض صحيحا ومعنى للفظ وبعده ظهر اعتبار الخلو عن الحيض
فيها في فساده على انطباق هذا الافعال ايضا على الظاهر قبل النهي فاطلق فيها هذه الالفاظ حقيقة بلحاظ تلك
كونها صحيحة ومن افراد ومصاديق تلك الماهيات فهذا التاويل في الحقيقة ... الثالث حمل تلك النواهي
على الارشاد وبقاء مستعملاتها على حقيقتها لكن لما كان الواجب ان يكون متعلق النهي والارشاد مقدورا والا
فهي الانسان عن الطيران مثلا لا ينفك الا انه ولو ارشادا فانه مستهجن جدا فلا بد من اضمار في تلك الخطابات ايضا فهي
فقوله دع الصلوة ايام اقرائك معناه دع ارادة الصلوة التي كانت مامورا بها من الشارع ايام اقرائك لا لكون
في صددها فانها غير مقدورة فالعبادة الصحيحة وان لم يكن غير مقدورة لها في تلك الحال الا انها مما يمكن
مقدورية فيها فرفع الشارع هذا التوهم ناهيا عنها بالارشاد وعرفت ان متعلقه هو الارادة وكونها في صددها
وهذا امر مقدور ولعل الاخير اوجه لشيوع استعمال النهي في الارشاد في خطابات الشارع ويتفرع على ذلك
ان المكلف لو فعل تلك العبادات المنهي عنها لا بقصد التشريع لا يكون عليه عقاب لعدم العصيان
... للضرورة والوجدان بعد التتبع في الآثار المأثورة منهم عليهم السلام ... بعض

الموارد

الموارد المشتبهة التي ليس فيها خبر ولا اثر ... فيها فلا يكون كالمعروف هذا واما ما اورد على الثمرة على
قول الاعمى فانه منها ايضا وجهان حاصلهما دعوى اجمال الخطاب على هذا القول ايضا فينتفي الثمرة اولهما ان الالفاظ على
هذا القول وان كانت حقيقة في الاعم لكنها صارت مجملة بالعارض وتعرض الاجمال من وجهين الاول ان تلك الالفاظ
على هذا القول ظاهرة بالذات في الطبايع المطلقة لكنا نقطع بخروج كثير من افرادها عن تحت الاوامر الشرعية
بل بخروج اكثرها اجمالا لان اكثرها فاسدة وهو لا يريد الفاسدة قطعا وليس في المقام ما يدل على تعيين
الافراد المخرجة فتشتبه بغيرها من افراد الطبيعة فيكون الخطابات مجملة من باب التعرض لاجمال مصاديق
موضوعها الثاني ان تلك الالفاظ على هذا القول وان كانت في انفسها ظاهرة في الطبيعة الاعم من الصحيحة
لكن مراد الشارع في اوامره هي الصحيحة لا غير باتفاق الفريقين فعلى هذا فيلزم اجمال مفهوم المامور به
على هذا القول ايضا فانتفت الثمرة والجواب عن الوجه الاول ان العلم الاجمالي بخروج بعض الافراد عن
تحت العام او المطلق انما يوجب اجمالهما وسقوطهما عن الاستدلال اذا لم يعلم بعد الفحص عن مظان
هذا البعض بعدة افراد خارجة عن تحتهما تكون بمقدار المعلوم الاجمالي واما مع العلم التفصيلي بعد
الفحص بتلك العدة الموافقة لعدد المعلوم بالاجمال فلا وجه للتوقف عن الاستدلال بهما بالنسبة
الى ساير الافراد المشكوك خروجها فان الشك بالنسبة الى ما بقي من المحتملات بدوي ومعه لا وجه
للمنع من التمسك بهما على عدم ورود التخصيص او التقييد بالنسبة اليهما كما سيأتي بيانه في محله فان كان
المراد ان ما نحن فيه اعني الفاظ العبادات الواقعة في حيز الاوامر الشرعية من قبيل الاول اما بعدم
العلم التفصيلي بشيء من الافراد المخرجة اصلا واما معه لكن لا بما يطابق المعلوم الاجمالي فنمنعه ...
ولو سلمنا فهو انما في بعض الموارد واما في اكثرها فالظاهر انها من قبيل الشق الثاني اي العلم التفصيلي
بالعدة الموافقة للمعلوم وان كان مراده تسليم انها من القسم الثاني لكن يمنع من التمسك بها مع

فقد عرفت ما فيه وعن الوجه الثاني ان الأوصاف العارضة للفعل اما انها منتزع من الحكم المتعلق به ككونه مأمورا به او
منهيا عنه واما من قبيل الأغراض والغايات الداعية الى تعلق الحكم به ككونه مقربا او خضوعا او مبعدا او موطنا
للمفسدة واما انها معتبرة في موضوعيته للحكم شطرا او شرطا ككونه مع الجزء الفلاني او الشرط كذلك سواء كان من الامور الوجودية
كالطهارة بالنسبة الى الصلاة او من العدمية كعدم وقوعها في المكان المغصوب مثلا لا ريب في امتناع تقييد
هذا الخطاب بما يكون من القسم الأول عقلا لاستلزامه الدور ضرورة توقف حصوله على ورود الحكم فلا يعقل
تعليقه بشيء لا يصير موضوعا له الا بعد فعلية الحكم واما القسم الثاني وان امكن تقييده به عقلا الا انه ممتنع عرفا
لاستهجانه عندهم نظرا الى انه ان كان سببا تاما لحصول الغاية فيلغى اعتبارها معه اذ بدونه لا يمكن
حصول الغرض وان لم يكن تاما في حصولها فلا ينفع ذلك الاعتبار لان الغاية ليست من فعل المكلف بل هو اثر
فعله بل لا بد من اعتبار شيء آخر يتم به سببيته لحصولها فيلغى اعتبارها على هذا التقدير ايضا وكيف كان فلا
يحتمل الشك في انه هل اعتبر احد هذين الوصفين في موضوع الخطاب اولا بل ينبغي القطع بعدم
اعتبارهما مثال الاول كان يقول الشارع صل صلاة مأمورا بها او يقول لا تشرب الخمر المنهي
عنها ومثال الثاني كان يقول صل صلاة مقربة الى حضرتي او الناهية عن الفحشاء
وكقول الطبيب كل السقمونيا المسهل للصفراء وكل الرمان المبرد واما القسم الثالث فهو مما يمكن فيه ذلك
ملكه فيمكن الشك في اعتباره في المأمور به شطرا او شرطا في الخطاب منشأ الاول اكتناف الخطاب بلفظ
شيء يمكن جعله قرينة على الاعتبار وارادته من اللفظ في هذا الخطاب فيكون الخطاب مجملا لسقوط اللفظ
ح عن الظهور العرفي الذي هو مناط الاعتبار في مطلق الظواهر اللفظية على المختار ومنشأ الثاني الشك
لمرام منفصل عنه من عقل او خطاب آخر او اجماع فهذا على ضربين الاول ان يكون الشك بسبب من جهة الا
الخارجي فعلى الاول لا ينبغي الشبهة في جواز الاستدلال بالملاك في هذا الخطاب او عمومه على نفي اعتبار المشكوك

في موضوعه لعدم ايجاب ذلك سقوطه عن الظهور العرفي وهو الحجة بل ربما يحصل هذا الخطاب بظهوره قرينة على تعيين
المراد في هذا الامر المنفصل ورفع الاجمال عنه كما اذا قال اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم زيدا وفرضنا ان زيدا مشترك بين
شخصين احدهما من افراد العالم والآخر من غيرها بان يكون جاهلا مع عدم القرينة على التعيين فانه لا ينبغي التوقف
عن التمسك بعموم العام على اثبات الحكم لزيد العالم ايضا بمجرد احتمال ان المراد من ذلك الخطاب المنفصل لعله
زيد العالم فيكون المراد بالعام غيره فيكون موضوع الحكم مقيدا بكونه غير زيد وكون الظاهر من العرف جعله
قرينة على المراد من هذا المجمل ولا بد من ذلك بعد اختيار ان الظواهر اللفظية انما اعتبرت من باب الكشف
والطريقية ولو نوعا كما هو المختار فان كل ما اعتبر من هذه الجهة فهو معتبر في جميع ما دل عليه مطابقة او تضمنا
او التزاما ولا ريب ان المفاد المطابقي للعام هو جميع الافراد التي منها زيد العالم ولازم ارادة ذلك منه ارادة
غير زيد العالم من الخطاب الآخر وهو زيد الجاهل والالتزام الناقض وكذلك الحال فيما اذا كان هذا الخطاب
مثله هذا اذا لم يعلم بتخصيص العام او تقييد المطلق اصلا واما اذا علم باحدهما في الجملة وشك في ما به
الى زيد من القدر المعلوم كما اذا علم بتقييد المطلق في قوله صل بالطهارة بالنسبة الى حال تيسرها وشك
فيه بالنسبة الى حال التعسر نظرا الى احتمال عادل على اعتبارها بالنسبة الى تلك الحالة وكما اذا ورد
اكرم العلماء وعلم بتخصيصه بالنسبة الى مرتكبي الكبائر وشك فيه بالنسبة الى مرتكبي الصغائر لاجمال
المخصص بالنسبة اليهم بان يكون من الالفاظ المجملة اجمالا ذاتا او لاكتنافه بما اوجب اجماله او اجمالا عرضا
فالظاهر جواز التمسك بالعام والمطلق على نفي التقييد والتخصيص بالنسبة الى مورد الشك اذ الشك
بالنسبة اليه بدوي كما اذا لم يعلم بالتخصيص اصلا وهذا لا يوجب انقطاع مناط الاستدلال كما اشرنا اليه
آنفا فان خروج بعض الافراد عن احدهما لا يوجب اجمالهما بالنسبة الى غيره بل هما حجة فيه لظهورهما
عرفا في غير المعلوم الخروج وهو الحجة نعم يشكل التمسك بناء على ان اعتبار الظواهر اللفظية من باب اصالة

عدم القرينة يبنون اي اهل العرف بناءً على حمل الألفاظ على ظواهرها عند عدم القرينة فيحملونها عليها عند
الشك استصحاباً لعدم القرينة وهذا الاستصحاب غير جار في المقام اذ خروج الأفراد من المعلوم لاحتياج
الى قرينة اخرى غير ما قامت على اخراج الأول بل القرينة متحدة على التقديرين قطعاً فالقرينة الواحدة
متعينة الوجود والأفراد متيقنة العدم فلم يبق للأصل المذكور مورد اصلاً فلا وجه للتمسك بها ابداً
الا الأفراد من المعلوم لكنا نستغني عنها فان الظاهر ان اعتبار الظواهر من جهة الكشف والطريقية
النوعية كما اشرنا اليه لا للتعبد بعدم القرينة وهذا المناط موجود فيما نحن فيه فيرضى الأول يمكن المناقشة
على ما اخترناه بأنه يمنع ظهور اللفظ في ارادة الأفراد ضرورة ان الظهورات اللفظية اما ان تكون مستندة
الى الوضع او الى القرينة المتصلة وكلاهما مفقود في المقام اما الثاني فبالفرض فان المفروض عدم
ظهور العام والمطلق بانفسهما في ارادة المشكوك واما الأول فلأن العام انما كان موضوعاً لجميع الأفراد
والمفروض عدم ارادة الجميع وليس له وضع آخر بالنسبة الى ما بقي وكذا الكلام في المطلق حيث انه لم
يوضع للأخص ويمكن دفعها عن العام بان الظاهر انه وان كان موضوعاً لجميع الأفراد الا انه في قوة
قضايا جزئية ينحل اليها فاكرم العلماء في قوة اكرم زيداً او اكرم عمراً او اكرم خالداً وهكذا فدلالته على
كل من الأفراد يكون بطريق الاستقلال فخروج بعضها لا يسقط اثر الوضع عن الباقي فيكون العام
ظاهراً في ارادته لأجل الوضع واما المطلق فلا يجدي فيه الجواب بما ذكرنا لأن الاطلاق ليس بسبب الوضع
وماخوذاً فيه بل بسبب حكم العقل نظراً الى تجريد اللفظ عن القيد مع تساوي افراد الطبيعة في ذلك
والمفروض ثبوت القيد في المقام وان الطبيعة ليست مطلوبة بما هي ويمكن ان يجاب بان المعلوم
تقييدها ببعض الأمور لكن اللفظ مجرد عن التقييد بالنسبة الى المشكوك فيحكم العقل بالاطلاق
بالنسبة اليه فتم وكذا على ان يكون الاطلاق بسبب الوضع وماخوذاً فيه بل ورود الاشكال

اظهر

اظهر فان المقيد خارج عن الموضوع له فلم يكن اللفظ مستعملاً فيه الا بسبب القرينة كما هو المفروض والأولى ان يقال
الظاهر ان المطلقات موضوعة في الأصل لنفس الطبايع اللابشرط لكنها ظاهرة عرفاً في جميع الأفراد بسبب تجريدها
عن القيد بمعنى ان التجريد عندهم قرينة عامة على ارادة الجميع كساير القرائن العامة لكنها موضوعة عندهم
بالوضع الثانوي لما ذكرناه الآن ودلالتها على جميع الافراد بطريق التعيين اذا وقعت في حيز النفي وبطريق
البدلية اذا وقعت في حيز الاثبات ثم ان دلالتها على كل واحد من الافراد بطريق الاستقلال بمعنى انها في
قوة القضايا الجزئية كالعمومات فيكون الفرق بينها وبين العمومات ان دلالة هذه على الجميع بواسطة القرينة
ودلالة تلك عليها بسبب الوضع وايضاً دلالة هذه يختلف باختلاف مواردها بالنفي والاثبات من حيث
العينية والبدلية ودلالة تلك من باب العينية مطلقاً فنقول ح ان المقتضي للدلالة على الاطلاق وهو
التجريد عن القيد موجود بالنسبة الى ما لم يعلم خروجه من الأفراد فيقتضي اثره وهو ظهور اللفظ فيما لم يعلم تقييده
بالنسبة اليه وهذا الظهور مستند الى القرينة كما لا يخفى الاشكال فتم ومن هنا ظهر ان التخيير بين افراد المطلقات
الواقعة في حيز الأوامر الشرعية شرعي لا عقلي هذا واما على الفرض الثاني وهو ما كان الشك بسبب الأمر
المنفصل من جهة الاشتباه الخارجي كان دل دليل شرعي عام او مطلق على حكم لموضوع عام او مطلق ثم دل
دليل اخر منفصل من عقل او نقل او اجماع على ثبوت نقيض ذلك الحكم لموضوع اخر عام او مطلق فشك في
ثبوت الحكم في الدليل الشرعي لبعض افراد موضوعه من جهة الشك في احتمال ان يكون بعض افراد موضوع ذلك
الدليل المنفصل داخلاً في جملة افراد العام او المطلق في الدليل الشرعي المذكور ويكون البعض المذكور هو
هذا الفرد ففيه هنا مقامات ثلثة الأول ان لا يحصل القطع بالدخول اصلاً بل يكون بمجرد الاحتمال الثاني
ان يعلم به اجمالاً ان يجد بعد الفحص عن مظانه عدة من الأفراد الخارجية الداخلية مطابقة لمقدار
المعلوم بالاجمال الثالث ان يعلم به لكن لم يجد بعد الفحص مقداراً مطابقاً له اما لعدم وجدان شيء اصلاً

واما معه لكون عقد ارادة لامتثال مثال الكل منهما في العرف فللاول ان يقول المولى لعبده اضف العلماء او جيراني ثم علم
العبد من عقله او من كلام آخر انه لا يريد ضيافة عدوه لكن شك في ان بعض الجيران من اعدائه او ليس احد منهم
عدوا له فلا شك في وجوب ضيافة بعضهم لاحتمال كونه عدوا للمولى والثاني المثال المذكور مع علم العبد بكون
بعض المعينين من الجيران وشك في عداوة غيره والثالث ايضا المثال المذكور مع علم العبد اجمالا بعداوة
بعضهم ولم يبين له ذلك البعض اصلا او لم يجد عنوانا المعلوم الاجمالي لا اشكال في البناء على العموم او الاطلاق
في هذا الخطاب متكلم في المقام الاول والثاني اما الاول فلعدم معلومية اصل التخصيص فالاصل عدمه واما الثاني
فلما مر في مثلنا ان الشك في الزائد من القدر المعلوم اجمالا ابتدائي فيدفع بالاطلاق او العموم فان التخصيص كما
انه خلاف الاصل وكذلك زيادته خلاف اصل آخر كما عرفت مفصلا واما المقام الثالث فلا يبعد البناء على
اجمال الخطاب جدا فان العموم والاطلاق مثبتان للحكم للمشكوك بعد احراز كونه فردا من احدهما واما اذا كان
الحكم معلوما فاشتبه بعض الافراد ببعض فلا معنى للتمسك بهما في تعيين الفرد لابطال يجب له بناء على
الاجمال في المقامين الاولين ايضا لان الواجب على الشارع كغيره من الموالي انما هو مجرد بيان الحكم للموضوع الكلي
واما بيان حال مصاديق ذلك الموضوع فلا والمفروض في المقامين انه حكم مثلا بثبوت الحكم للموضوع مبين
وهو الجيران مثلا والمفروض ايضا العلم الحكم بحكم آخر وهو حرمة الضيافة والشبهة لموضوع آخر وهو العدو وانما
وقع الشك في التخصيص وعدمه بسبب الاشتباه الخارجي لا الاجمال احد الخطابين ولا يجب عليه بيان المشتبه
لكنا ندعي فلا يجب عليه نصب القرينة والمخصص على تقدير دخول بعض افراد ذلك الدليل المنفصل في
العام وهو الجيران فيصير عدم القرينة قطعيا على تقدير التخصيص وعدمه فلا يجري اصالة عدمها المعلق
عليها اعتبار الظواهر اللفظية فلا يجوز التمسك بالعام لفقد منشأ اعتباره وهو جريان اصالة عدم
المخصص فان لا نقول الاصول الاحكام العدمية امضاها انما يرد على من تمسك بالظواهر اللفظية من باب اصالة عدم القرينة

واما على ما نراه من ان العمل بها انما هو من باب الكشف والظن النوعي فلا يجب على وجود المناط بالنسبة
الى عموم العام في قوله اضف جيراني او الجيران لظهوره في تعلق الحكم بجميع الجيران ومراده من الخطاب
والمفروض ان المانع انما هو كون بعض افراده من مصاديق الدليل الآخر ايضا فيجمع الامرين ضرع الامر
عنه وهذا المعنى بالنظر الى الفرد المشكوك غير معلوم فيتمسك بظهور العام نظرا الى ان اصل التخصيص كونه آخر
خلاف الظاهر من العام فيطرح احتمالها ويؤخذ بالحجة وهو ظهور العام فيتمسك به على اثبات حكمه
الذي فرض فرد مشكوك له وانما الشك في كونه فرد العنوان آخر او لا فلا يرد ايضا ان هذا اثبات وتعيين الموضوع
بالعموم فان كونه من افراد موضوع العام معلوم وانما الشك في حكمه فيتمسك على اثبات ذلك الحكم له بالعموم
وان كان منشأ الشك في ثبوت الحكم له الاشتباه الخارجي فاذا تمهدت هذه كلها فنقول ان المراد بالصحيح
في قول الصحيحي هو ان المراد هو الصحيح باتفاق الفريقين الكامل الموافق للامر كما صرح بعضهم
فقد عرفت ان كون الشيء مامورا به او موافقا للامر من الاوصاف المنتزعة من الامر فلا يعقل ارادته
مقيدا بهذا الوصف للمعهود فلا يعقل الشك في عدم اعتباره وان كان المراد به ما فسره بعضهم واخرناه
ايضا وهو القرب او الخضوع وامثال ذلك فقد عرفت انه يمتنع تقييد المامور به بهذا الوصف عرفا
فانه من الغايات والاغراض فلا يمكن ارادة هذا العنوان ايضا وان كان المراد ما فسره بعضهم
من انه تام الاجزاء والشرائط فسلمنا ان مراده هذا اذ لا محذور فيه فان التقييد بهذا الوصف اعني
تامية الاجزاء والشرائط ليس كالتقييد باحد الاولين فانه من المعنى الثالث الذي يصلح لكونه قيدا
عقلا وعرفا فان تقييد الصلوة بذلك معناه ارادتها مع جميع اجزائها من الاركان وغيرها
والشرائط كالاستقبال الى القبلة والطهارة وهكذا لكن نقول انه على قول الاعمي لما كان الالفاظ موضوعا
للاعم فصدقه موجود في جميع الاوامر الشرعية لظاهر ان الشارع اراد نفس الطبيعة والمفروض انها اريد تمام

الأجزاء والشرائط لا غير فيكون الألفاظ الا الى اما على كون الطبيعة تامة الأجزاء والشرائط او مجرد احتمال اعتبار شيء
آخر فيه شطرا او شرطا لا يوجب هذا الظهور او سقوطه عن الحجية والاعتبار فعلى هذا القول يجوز التمسك من ظاهر الالفاظ
وعلى القول الآخر فلا بل لا بد من الاجمال كما عرفت وان ادعى المعترض العلم الاجمالي كافة الادلة الشرعية بما عدا
امور شطرا او شرطا في ماهيات العبادات المامور بها مع عدم العلم التفصيلي بتلك الامور من جهة اجمال ما دل على
اعتبارها مفهوما او مصداقا ومع عدم امكان تحصيل العلم التفصيلي بالفحص بعدة امور ومطابقة المعلوم الاجمالي
فتكون الخطابات باسرها مجملة لذلك حيث ان المعلوم ح ان الشارع لم يرد تلك الماهيات بما هي بل مع تقييدها
بتلك الامور المجملة التي لا تمر بها بعينها فتكون الالفاظ مجملة من جهة المراد وفيه منع ظاهر بل الكثير منها او اكثر
منها يمكن فيها العلم بعدة امور معتبرة فيها مطابقة للمعلوم الاجمالي فيبقى اعتبار الازيد مجهولا الشك البدوي
كما عرفت سابقا فيمكن التمسك بالاطلاق المامور به بالنسبة الى هذا المشكوك او فيه نظر الى ان زيادة
التقييد كاصالة مخالفة للاصل فلا يبتني الثمرة على هذا القول وان ادعى ذلك في بعضها فهو لا يوجب
صيرورة الثمرة كالمعدومة لحصولها في غير هذا الشيء مع كثرة موارده او ان ادعى منع التمسك بالاطلاق
او العموم ولو بعد العلم التفصيلي بعدة مخصصات او مقيدات مطابقة للمعلوم الاجمالي بالنسبة الى الافراد
المشكوك الثبوت ففيه ما عرفت سابقا من انه لا وجه للتوقف عن الاستدلال باحدهما ح وان ادعى ان
مجرد الشك في اعتبار امور في المامور به ولو مع عدم العلم الاجمالي يسقط الاطلاق او عمومه عن التمسك به
ففساده اوضح من ان يذكر هذا الثاني من وجهي الايراد على الثمرة على هذا القول ان غاية ما لهو لا ادعى
القائلين بوضع تلك الالفاظ للاعم تبين مفاهيم تلك الالفاظ بمعنى العلم بما وضعت لها تفصيلا
لكن هذا المقدار لا يكفي في جواز التمسك بها على نفي محتمل الشرطية او الجزئية عند اطلاقها فان من شرائط
التمسك بالاطلاق ظهور الخطاب في بيان حكم المطلق فان المعتبر في المطلق الذي يتمسك باطلاقه امور ثلثة

احدها

احدها تبين المفهوم والثاني تجريد اللفظ عن القيد والثالث ظهور الكلام بسياقه في ان المقام لبيان حكم
المطلق لا لبيان حكم آخر ويظهر ذلك من قرينة اخرى غير سياق الكلام بحيث يوجب ظهوره في ارادة الاطلاق
وكيف كان فلا بد مضافا الى الامرين الاولين احراز ان الخطاب في بيان حكم نفس المطلق ونحن لم نظفر بعد
على حصول الشرط الاخير في واحد من الفاظ العبادات المامور بها في خطابات الشارع بل الظاهر عدمه في جميع
الموارد فان خطابات الشارع الواقعة فيها تلك الالفاظ كما يظهر للمتتبع اما ما يكون في مقام مجرد التشريع وجعل
الحكم لتلك الماهيات في الجملة بمعنى ان الغرض من قوله صل اسماع المكلفين ان الوجوب ثابت للصلوة في
الجملة وليس في مقام تعيين انها واجبة مطلقا او باعتبار بعض افرادها بل يكون غرضه هو مجرد التشريع
والاسماع ثم بيان موضوع هذا الحكم من انه الطبيعة مطلقا او هي مع امور اخر فيما بعد واما مما يكون العهد
بمعنى انه تبين الاجزاء والشرائط وعرفها المكلفين المشافهين ثم قال صلوا فلا قال بيان مراده منه
الى ما عرفه سابقا او كالراجع اليه فيكون قوله صلوا من قبيل قول الوعاظ في حثهم على فعل الصلوة والصيام
وغيرهما من العبادات فان غرضهم ليس الحث على فعل مطلق تلك العبادات بل على فعل افرادها الصحيحة
المعهودة منها عند الناس المعلومة لهم قبل ذلك فلا يجوز لاحد ان يحمل ذلك في كلام الوعاظ ممكن فيها
من غير وكيف كان فليس لنا التمسك بالاطلاق واحد من الفاظ العبادات الواردة في خطابات الشارع
لذلك الا ان نسلم ان اجمالها من حيث المراد فلم يبق فرق بين هذا القول وبين القول بوضعها للصحيحة
في جهة الاجمال فلا بد على القولين في مقام تشخيص اجزاء العبادات وشرائطها من الرجوع الى الآثار
المأثورة من الائمة الاطهار صلوات الله عليهم خصوصا او عموما المحكية بالفاظ العبادات فان الغالب
في الآثار الواردة في بيان الاجزاء والشرائط كونها ظاهرة في مقام تشخيص تمام الاجزاء والشرائط
فيصح التمسك باطلاقها او عمومها لتحمل جزئية شيء او شرطيته هذا والانصاف انه لا محيص من هذا

الامتثال الصدق لتضمنه الدعوى من وقوع الفاظ العبادات واردة في مقام حكم آخر غير الاطلاق فيحصل المسألة
معه عدم الثمرة ومما يشهد على صدق الدعوى المذكورة انه شاع حمل الالفاظ المذكورة اذا وردت في حيز الاوامر الشرعية
على الطبايع المطلقة اللابشرط لا استلزامه تخصيص الاكثر او تقييدها من جهة التأكيد افرادها فاسدة وخارجة عن الطلب
جدا فلابد من حملها على المعهود ولو على كونها في مقام التشريع مع سكوتها عن انه الواجب مطلق الطبيعة او بعض الافراد وارادة
عن هذا المحذور وقد تدبر وانصف ثم انه قد يحصل من ثمرات المسألة امران الاول جواز اجراء الاصل في نفي الجزئية والشرطية
عند الشك فيهما على القول بوضعها للاعم والبناء على الاشتغال على القول بوضعها للصحيح بل ظاهر كلام بعضهم انحصار
الثمرة في ذلك وكيف كان فصل فذلك بعضهم بانه على قول الاعمي لما كان المسمى معلوما فيصدق الاطاعة بالاتيان
بما يعلم بفساده واعتبار امر زائد على القدر المعلوم فلابد ان يرجع الى الاصل بالنسبة الى ما شك في اعتباره شرطا او شطرا
هذا بخلاف القول الاخر اذ وضعها للصحيح اذ عليه ليس في المقام مسمى معلوم حتى يأتي به ويكون شكا راجعا الى امر زائد
عن حقيقة المسمى لان المطلوب هو المسمى واحد على هذا القول فيكون الشك في احدهما شكا في الاخر فلا يصدق
الامتثال على فعل ما يحتمل من الاجزاء والشرائط للشك في كونها العبادة المطلوبة فان الاتي بما يعلم من الاجزاء
الصلاة وشرائطها على هذا القول شاك في انه اتى بالصلاة اولا والا شك في اعتبار امر زائد وقد نشأ ذلك من بعض
من تأخر عن المولى البهبهاني قدس وفي لعله استنبط من كلمات المولى المذكور في حواشيه على المدارك حيث انه قدس ذكر في
لحوق موارد الشك في جزئية شيء او شرطيته في العبادة انه لو قلنا بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة فالحكم
الاشتغال يجب الاحتياط باتيان جميع المحتملات فيعم ذلك البعض من مفهوم هذا الكلام انه على القول بوضعها
للاعم فالمرجع الى اصالة العدم ونفي المحتمل مدخليته في العبادة لكن الانصاف انه اشتباه صدر ممن قلة التدبر
في سائر كلماته قدس فانه قدس لما كان مذهبه في مسألة اجمال النص في مسألة البراءة والاحتياط هو الاحتياط الا
مطلقا وكان اللازم على القول بوضع تلك الالفاظ للصحيح الاجمال قال انه على هذا القول يجب الاحتياط في جزئها

خ فيما اختاره ثمة والمامل في القول الآخر لما كانت الالفاظ مختلفة حالها بالنسبة الى الموارد في التبيين والاجمال كما عرفت
فيمكن عن ذلك بالنسبة الى هذا القول وليس في مقام بيان انه على هذا القول فالمرجع هو اصالة العدم مطلقا ثم ان القول
بالرجوع الى اصالة العدم لا يتم على القول بوضعها للاعم مطلقا ايضا فان الظاهر من اصالة العدم هي البراءة الاصلية
ولا ريب انها من الاصول العدمية ولا ريب انه اذا كان للفظ اطلاق فالمرجع هو اصالة الاطلاق التي هي من
الاصول الاجتهادية في نفي ما يحتمل الجزئية او الشرطية لا اصل البراءة لان الاصول العملية لا تجري حالا اذا كان
في المقام دليل اجتهادي او اصل كذلك مخالفة كانت ام موافقة ويمكن توجيه كلام هذا الفاضل باحد وجهين
على سبيل منع الخلو الاول ان يكون هو ممن يرى جريان الاصول العملية مع وجود غيرها من الادلة والاصول
الاجتهادية بين في صورة الموافقة وتكونان الادلة والاصول الاجتهادية بين عند المخالفة حاكمين عليها
لا واردة كما هو المختار عندنا فيصح الرجوع بالنسبة الى كل منهما الثاني ومن الاصول المذكورة الثاني ان يكون
مراده باصل العدم اعم من اصالة البراءة بحيث يشمل اصالة العموم والاطلاق ايضا فانهما ايضا راجعان الى
اصالة عدم المخصص والمقيد ولعل الثاني اوجه ثم انه يرد على الثمرة ان الرجوع الى اصل العدم على القول بالاعم
انما يتم فيما اذا كان في المقام اطلاق لفظي واما اذا لم يكن بان لم يكن لفظ اصلا او كان ولم يظهر كونه في مقام بيان
المطلق واحتمل وروده في مقام بيان حكم آخر فصار مجملا لذلك فلا يقتضي القول بالاعم الموضوع له جواز
الرجوع الى الاصل في نفي المحتمل شرطية او جزئية اذ غايته معرفة معنى اللفظ ولا مرية انها بنفسها غير
كافية فيما ذكر بل لابد معها من ظهور الكلام في ارادة هذا المعنى والمفروض اجماله وكيف كان فالاعمية
غير فارقة في هذا المقام بل الفارق ما اختاره الشخص من المذهب في مسألة اجمال النص فعلى هذا اذا
يكون الاعمي اشتغاليا والصحيحي برائيا ايضا كما هو الحال في المسألة على هاتين فينتفي الثمرة راسا
نظرا الى ان صورة وجود الاطلاق اللفظي ايضا غير محتاجة الى التمسك باصل البراءة على القول بالاعم لكفاية

الملاقی للفقیه فی المطلوب وربما یوجه بان المراد لیس جواز الرجوع الی اصالة البرائة مطلقا علی قول الأعمی بل المراد
انه علی هذا القول یمکن اجراء الأصل المذکور فی الجملة ولو فی بعض الموارد بخلاف القول بالصحیح القول بوضع الألفاظ
للصحیحة یکون مبناه رجوع الشک فی الجزئیة والشرطیة الی الشک فیما یتحقق به هذا المفهوم المبین فیجب الاحتیاط
انما هو بخلاف القول بوضعها للأعم فان الشک فی الشرطیة والجزئیة علی هذا القول قد یرجع الی الشک
فیما یتحقق به المامور به مع تبین مفهومه وقد یرجع الی الشک فی مفهوم المامور به وقد اختلفوا فی البناء
علی الاحتیاط او البرائة فی الصورة الثانیة فذهب الی کل فریق فلا یلزم الاحتیاط علی هذا القول بل یمکن البناء
علی البرائة لوجود القول بها واما تبین مفهوم المامور به علی القول بالصحیح فیظهر من وجهین الأول ان مجمل
المامور به عبارة عن امر مرکب من الأجزاء الخارجیة صادق علی جمیع افراد العبادات فان المرکب منها ولو کان فی
نفسه مجملا الا انه یمکن تأویله الی المسمی او الی مسمی اللفظ او المراد منه وکل منهما مفهوم مبین ویتحد مع الموضوع
له علی هذا القول یرجع الشک فی اعتبار شیء فیها الی الشک فیما یتحقق به اما الکلام الثانی فمعه فلان
المراد بالأمر حینئذ معنی اللفظ واما الکلام الثانی فمع قوامه اولی الظاهر ان فرض مفهوم المامور به عبارة
عن المرکب من الأجزاء الخارجیة مثلا نظرا الی جعل الصحیح عبارة عن تام الأجزاء والشرائط فان المسمی هو الصحیح
واذا فرضنا کونه مرکبا مما ذکر فلا بد ان یکون هو هذا المعنی وان لم یعبر بتام الأجزاء والشرائط فانه مفهوم مجمل
باعتبار اجزائه وشرائطه الثانی ان المجمل عبارة عن معنی آخر غیر المرکب من الأجزاء الخارجیة بحیث یکون
الأجزاء الخارجیة اجزاء لفرده لا لنفسه ویکون ذلک المعنی صادقا علی کل واحد من الأفراد فیحصل ذلک المعنی
عبارة اما عن عنوان المقرب او الخضوع او غیر ذلک مما مر فی اول المسألة فی تصویر القدر المشترک علی القول
المذکور بعد ابطال جعله عبارة عن تام الأجزاء والشرائط وکل واحد من تلک العناوین مفهوم مبین یرجع
الشک فی اعتبار شیء فی تحققه الی الشک فیما یتحقق به لا فی نفسه هذا وانت خبیر بان فی هذا التوجیه من

التکلف

التکلف والتعسف اما علی فرض جعل المامور به عبارة عن الأمر المرکب من الأجزاء الخارجیة فلامتناع جعله عبارة
عن عنوان المراد من اللفظ لاستحالة اعتبار هذا العنوان فی الارادة لتوقفه علیها فالمعنی انما یصیر مرادا بعد
الارادة ویمتنع اتصافه بکونه مرادا فیها فیمتنع اعتبار هذا العنوان فی الأمر مضافا الی انه علی فرضه
یمکن فرض مثله للأعمی ایضا اذ علی ذلک القول ایضا المامور به هو المراد لا غیر فینفی الفرق بین القولین واما علی فرض
جعله عبارة عن عنوان المسمی فهو وان کان ممکنا فی مقام الارادة ولا یمکن فرض مثله للأعمی لان المسمی عنده
اعم من المامور به الا انه یلزم المجازیة فی اللفظ ولا یلتزم به الصحیحی اذ لا ریب ان لفظ العبادة موضوع للذات
المعنی لا بعنوان کونه مسمی لاستحالة اعتبار هذا العنوان فی مقام التسمیة لتوقفه علیها فلو فرضنا
ان المراد به المعنی بعنوان کونه مسمی لزم استعماله فی غیر معناه فیکون مجازا هذا مضافا الی ما یرد علی
التقدیرین بعد تسلیم صحة الاولی حقیقة الثانی منع الاتفاق علی وجوب الاحتیاط فیما شک فی ما
یتحقق به المامور به مع تبین مفهومه مطلقا بل القدر المسلم انما هو فیما اذا کان من المفاهیم المتأصلة
الغیر المنتزعة من المامور به واما اذا کان منتزعا منه مع اجمال ما به انتزع فیحکم بان هذه الصورة
داخلة فی اجمال مفهوم المامور به لرجوع الشک الی المفهوم حقیقة فیمکن فیه الرجوع الی البرائة بناء علی
القول بها فی اجمال النص من جهة المفهوم فی مبحث البرائة والاحتیاط لا انه یلزم الاحتیاط وبعبارة اخری
هذا مسلم فیما اذا کان المفهوم المبین عنوانا للأمر فی الخطاب موضوعا وهو عنی من الخطاب واما اذا کان منتزعا
من عنوان المامور به مع اجمال نفس ذلک العنوان فالاتفاق علی الاحتیاط ثم بل هو داخل حقیقة
فی اجمال المفهوم واما علی فرض جعله عبارة عن معنی غیر مرکب من الأجزاء الخارجیة فلانه لم یتبین ان
هذا المعنی ای معنی من المعانی المذکورة بل لا یمکن العلم به فی العبادات لعدم دلیل دال علی تعیینه فیها علی ان الکم
هو المامور به فی الواقع ویکون الأجزاء الخارجیة اجزاء لفرده المحصل له خاصة فعلی هذا فالشک فی جزئیة

شيء او شرطيته للعبادة وان كان راجعا الى ما يتحقق به المأمور به لا نفس المأمور به ثم يجعل من جهتين الأولى
انه مردد بين ما يكون محصلا للأجزاء والشرائط المعلومة المعبر عنهما بالأقل بمعنى انه يكفي الأقل في تحققه من غير
حاجة الى الاتيان بالأمر الزائد المشكوك الاعتبار شرطا او شطرا وبين ما يكون محصلا للأكثر لا غير بحيث لا يكفي
في تحققه الأقل الثانية انه مردد بين ما يكون يحصل شيء منه بإيجاد الأقل على تقدير ان يكون محصله ثانيا
الأكثر وبين ما لا يكون كذلك بمعنى انه على التقدير المذكور لو أتى بالأقل فقط لا يحصل شيء منه اصلا وذلك
لانه لا ريب في ان كل اقل اذا اتى به يحصل ويصدق العنوان مغاير للعنوان الذي يحصله ويصدق هو عليه
لو اتى به مع امر زائد يعبر عنهما بالأكثر فيكون كل اقل واكثر محصلا لعنوان مغاير لما يحصله الآخر ويصدق
هو عليه ولا مرية انه قد يكون النسبة بين العنوانين المذكورين هي التباين الكلي بمعنى ان كلا منهما
معنى بسيط ينحصر صدقه في واحد من الأقل والأكثر بان لا يكون الأقل محصلا لما يحصله الأكثر اصلا و
كذا الأكثر وقد يكون النسبة بينهما هي العموم المطلق بمعنى انهما من قبيل المطلق والمقيد فيكون الأقل محصلا
لذات المقيد والأمر الزائد محصلا لقيده فعلى تقدير ان يكون المأمور به هو المعنى الذي يحصله الأكثر يكون
الأقل محصلا لشيء منه في الجملة كالرقبة والرقبة المؤمنة حيث ان مطلق الرقبة ولو كانت كافرة محصلة
للرقبة المقيدة في الجملة الا ان قيده الزائد يحصل بامر زائد وهو الايمان وكيف كان فالمعنى المأمور به
المفروض ملاحظة بمعنى الاجمال فيه مردد بين احتمالين على احدهما يكون الشك فيه من قبيل الشك في
المتباينين اللذين لا يجري فيهما الأصل وذلك بناء على احتمال ان يكون العلم الاجمالي بسيطا لا
يكون في حصوله الأقل ولو في الجملة على تقدير كونه هو المعنى الذي يحصله الأكثر وعلى ثانيهما يكون الشك فيه من
قبيل الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين اللذين يمكن فيهما اجراء الأصل بالنسبة الى الأكثر بمعنى انه لم يثبت
الاتفاق على وجوب الرجوع الى الاحتياط فيهما ولو في الأجزاء العقلية كما انما نحن فيه بناء على هذا الاحتمال

ان لو كان مما ليس الذي
يحصل بالأقل قيدا او القيد يحصل
بالأكثر [illegible]

فان المطلق

فان المطلق والمقيد من قبيل الأقل والأكثر بالنسبة الى الأجزاء العقلية مضافا الى ما اطلعنا عليه من القول من جماعة
بالرجوع الى البراءة الأصلية فيهما مطلقا ومنهم الشيخ الاستاد دام ظله والسيد الأستاد ادام الله ظله ولا شبهة انه اذا
تردد المعلوم الاجمالي بين احتمالين يجري الأصل فيه بالنسبة الى الأمر الزائد المشكوك اعتباره على احدهما ويجري
اجراؤه بالنسبة الى الأمر المشكوك فيجوز فيما نحن فيه لتردده بين الاحتمالين المذكورين اجراؤه بناء على جواز اجرائه
في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء العقلية ويكفينا في المقام امكانه وهو كاف بمعنى انه يكفي لعدم ثبوت
الاتفاق على لزوم الاحتياط كما هو مراد الموجه مضافا الى ثبوت القول به من جماعة من الأعلام مع ذهاب
بعضهم الى كون الألفاظ المذكورة اسامي للصحيح كشيخنا الأستاد دام ظله وكيف كان فالملازمة بين القول
بذلك وبين الرجوع الى الاحتياط فان جواز الرجوع الى الأصل وعدمه في الصورة المذكورة ليس مبتنيا على مسألة
الصحيح والأعم بل متفرع على مسألة جواز الرجوع الى الأصل في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء العقلية ورب
صحيحي اختار جوازه ثم يبطل دعوى الملازمة بين الاحتياط وبين القول المذكور في الفرض المذكور وحاصل ما
ذكرنا من منع الملازمة يرجع الى منع الصغرى التي ادعاها الموجه وهو تبيين مفهوم المأمور به وان يرجع الشك
فيما يتحقق به لا يكفي في اثبات ما ذكره مع اجمال مفهومه ايضا والفرق بينهما ان الحجة قد تمت من قبل الشارع في
الصورة الأولى بالنسبة الى المأمور به المعلوم الاجمالي حيث انه لا يجب عليه الاتيان بما امر به تفصيلا بحيث
يحصل العلم به كذلك كما في الصورة المذكورة او بما انه اجمالا كما في المتباينين بان يحصل منه العلم به كذلك واما
بيان الفرد المحصل له فلا يجب بحكم العقل الاتيان بجميع ما يحتمل مدخليته في حصوله ليحصل القطع بالاتيان
هذا بخلاف الصورة الثانية لعدم تمامية الحجة بالنسبة الى الأمر الزائد المشكوك لعدم بيان واحد من وجهي البيان
اما الأول فواضح واما الثاني فلانحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وهو التكليف بالأقل وشك بدوي وهو
التكليف بالزائد المشكوك فان الأول يعاقب به على جميع التقادير فيكون متيقن المطلوبية ويكون

هو واجبا على التفصيل ولو من باب المقدمة كما في الفرض المذكور حيث ان المفروض ان المأمور به معنى حصيل
بالأجزاء الخارجية وليست هي من اجزائه بل هي مقدمة لحصوله فيكون احتمال وجوب الزائد شكا بدويا في
الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية فالذي يحكم به العقل من لزوم الاتيان به هو الأقل للقطع
باستحقاق العقاب على تركه كائنا ما كان لتمامية الحجة بالنسبة اليه واما الزائد عليه فيحكم بالبراءة على عدمه لعدم
الحجة عليه فان قيل فرق بين ما نحن فيه وبين الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية فانه لما كان المأمور به
ثمة عبارة عن المركب من الأجزاء الخارجية فيكون الأقل متعلق المطلوبية بهذا الاطلاق وما نحن فيه فان الأمر
ليس هو المعلوم الأجمالي قطعا فانه عبارة عن معنى يكون مقدمة ويحصله هو او الأكثر فهو متيقن في الخارج
المطلوب لا في المطلوبية ولا عبرة بكونه قدرا متيقنا من هذه الجهة فيكون الحال فيما نحن فيه كالحالة في المتباينين
فيجب الاحتياط قلنا ان مناط تمامية الحجة عند العقل وجدانها ليس هو الوجوب النفسي وحده بل انه هو مطلق
المطلوبية وهو ثابت للأقل فيما نحن فيه كما اعترف به السائل مع انه لو لم يكتف به لزم وجوب الاحتياط في الأجزاء
الخارجية ايضا ضرورة ان الأقل ثمة ليس متيقنا في الوجوب النفسي بل الامر مردد بينه وبين الغيري لاحتمال
ان يكون الواجب هو المركب من الأكثر فيكون هو جزءا من المطلوب به ومقدمة له فيكون الحال ثمة ايضا من قبيل
المتباينين ولا ريب ان الالتزام به رجوع عما اعترف به من جواز الرجوع ثمة الى الأصل بالنسبة الى الزائد
والحال ولا بد من المنع والايراد فلا بد من منع الرجوع اليه ثمة ايضا فهو علم كفاية المطلوبية المرددة بين النفسية
والغيرية هذا ويمكن منع الملازمة المذكورة بان المعنى المذكور في الفرض المسطور مع تسليم تقييده وفرض
تبينه لمجمل انه يكون حصوله متوقفا على صحة الوجود في الاجزاء ما يتحقق به وتميزه واجماله عن غيرها الثبوت
القول به من جاهة وتحصل هذا الشرط في المقام متعذر اذ المفروض الشك في الأجزاء والشرائط الواجبة
واشتباهها بغيرها ولا ريب انه لو كان معتبرا هذا الشرط في الواقع حتى ينقطع التكليف عند تعذر هذا القيد

اذ المفروض

اذ المفروض تقييد المطلوب به فيرتفع بتعذره لا يعقل التكليف بتحصيله فاذا ارتفع التكليف عنه فهو مستلزم لارتفاعه
عن ذات الفعل ايضا هذا الاحتمال يوجب الشك في التكليف بالعبادة فلا يبقى معه علم اجمالي بالتكليف لاحتمال
انتفاعه راسا ومقتضى الأصل الرجوع الى البراءة الأصلية ما سوى بالنسبة الى الأجزاء والشرائط المعلومة
وان قلنا بوضع الألفاظ المذكورة للصحيح بحيث ان وجودها مقدمة مستلزم الشك في وجوب المعنى المذكور ثانيا
الشك في وجوبها مقدمة ايضا الا ان الاجماع والضرورة قد قاما على عدم جواز طرح التكاليف طرا في مقام
هذا الشك والقدر المتيقن منها انما هو وجوب الاتيان بالأقل فبطل دعوى الملازمة المدعاة بل ثبت
عكسها ومثال ما نحن فيه ما اذا اضطر انسان الى ارتكاب احد اطراف الشبهة المحصورة اضطرارا يجوز الارتكاب
المحرم كما اذا العطش المشرف للاهلاك لو لم يشرب فانه يجوز له تناول كل واحد من تلك الأطراف اما في
صورة اضطراره الى ارتكاب احدها الخصوص كما اذا كان عنده اناءان مع علمه بنجاسة احدهما اجمالا وكون
احدهما ملوانا من الماء والاخر من ماء آخر طاهر بالأصل جائز الشرب كذلك لكنه لا يرفع العطش مع كون
الشخص عطشانا عطشا مشرفا له الى الاهلاك فواضح حيث انه يجوز له تناول كل منهما اما تناول الماء فلانه
على فرض نجاسته فهو حلال له الآن شربه يقينا واما المايع الاخر فلاحتمال ان يكون النجس هو الماء المقطوع
بعدم حرمته على فرض نجاسته هو فيكون هو حلالا شاكا في وجوب الاجتناب عليه بالنسبة الى المايع
الاخر لعدم العلم الأجمالي الرجح به واما في صورة اضطراره الى ارتكاب احدها على البدل بمعنى انه يكفي في قضاء
ضرورته كل من الأطراف كما اذا كان اناءان مملوءان عنده من الماء مع عطشه المشرف للهلاك مثلا فلانه
لما لم يعلم بتمييز الحرام عن غيره والمفروض اضطراره الى ارتكاب احد الأطراف فيجوز له تناول ايها شاء منها
ابتداء وقضاء ضرورته به ولا يعقل بقاء التكليف لما ارتكبه لو كان هو الحرام واما الأطراف الأخر
فيكون الشك فيها بدويا بالاحتمال ان يكون المحرم هو الذي تناوله اولا فهو الآن شاك في ان عليه شيئا

اولا وان شئت قلت انه جاز له تناول الجميع على البدل في ابتداء الامر فبعد ارتكابه لاحدها يشك في
تنجز شيء عليه اولا فيرجع الى البراءة هذا ولكن الانصاف عدم استقامة هذا الجواب اما اولا فلمنع وجوب
قصد الوجه واشتراط العبادة به والقطع بعدمه سيما في صورة عدم التمكن منه واما ثانيا فبعد تسليم
احتمال وجوبه مطلقا فالرجوع الى البراءة انما يتم اذا قلنا ان تعذر احد جزئي المامور به يقتضي ارتفاع التكليف
عنه راسا وانه لو ثبت التكليف بعده بالاجزاء الباقية فهو تكليف وحكم جديد لموضوع اخر فيقتصر في خلاف
الاصل على المتيقن منه لكنه خلاف التحقيق بل الحق ان تعذر احد القيود كتعذر بعض الاجزاء يوجب سقوط ذلك القيد
وحده لا مطلقا بل يبقى التكليف بالاجزاء الباقية الميسورة على حاله نظير ما ثبت في ساير افعال الوضوء
عند تعذر مباشرة الماسح للممسوح على حاله وعلى هذا وعلى هذا فلا ريب ان القيد المتعذر فيما نحن
فيه هو قصد الوجه فهو الساقط على تقدير اعتباره واما غيره فيجب تحصيله ولو بالاحتياط فيجب الاتيان
بالاكثر لاحتمال كونه هو تمام الباقي ويمكن ان يقال ان ذلك مسلم في المركبات الخارجية حيث ان القيد
والقيد عندهم فيها ملاحظا اصلا لانه واجبان مستقلان فلذا يبنون على وجوب ذات المقيد عند تعذر
قيده او تعسره واما في المركبات العقلية كما فيما نحن فيه بناء على تقييد الحق المذكور فلا لانهما يعدان
امرا واحدا عندهم فاذا تعذر او تعسر احدهما ارتفع التكليف عنه لذلك فيبنون على عدم التكليف
راسا حيث لو ثبت التكليف عندهم بالباقي وهو ذات المقيد فهو تكليف حادث لموضوع اخر غير
الاول لارتفاع الاول بارتفاع قيده لكونه معه واحدا فعلى هذا فيمنع تسليم الاحتمال المذكور لجريان الحكم
بذلك في الفرض المذكور فيرجع الى الامر الثاني من امثال النذر والبر منه على القول بان الالفاظ اسامي
للاعم اذا نذر ان يعطي لمن صلى او زكى او حج مثلا درهما ثم راى احدا يفعل صورة احد هذه الافعال
وشك في صحة الفعل الصادر منه فاعطاه الدرهم للنذر وعدم حصول الامتثال ح بذلك

على القول

على القول الاخر لعدم احراز متعلق نذره اصلا اذ الشك في الصحة على هذا القول راجع الى المسمى فيشك ح
في كون الصادر منه صلاة هذا بخلاف القول بالاعم فان كونه صلاة محرز بالحس وموضوع نذره هو الصلاة
فيبرأ ذمته باعطائه الدرهم اياه واما الشك في الصحة فهو يرجع الى امر خارج عن المسمى وفيه ان النذر تابع
لما قصد الناذر اذ لا ريب انه قد يكون النذر متعلقا بالصحيح مع كون الناذر اعميا وقد يكون متعلقا
بالاعم مع كونه صحيحيا ومجرد وجود المسمى للفظ عند الناذر لا يكفي في امتثال نذره بل لا بد لكل ناذر من امتثال
نذره على طبق مقصوده فنقول ح ان قصد الناذر ان تعلق بالصحيح فلا بد من احرازه ولو كان اعميا فانه
لولاه يشك في كونه موضوعا للنذر ولا يحصل الامتثال للنذر الا بتحصيل ما يعلم انه موضوعه ومجرد كونه
مسمى اللفظ من غير تعلق القصد به غير كاف فلا فرق ح بين الصحيحي وبين الاعمي وان قصد الاعم يحصل
الامتثال بهذا الفعل الصادر من هذا الشخص وان لم يسم صلاة حقيقة عند القائلين بالصحيح فيكفي
اعطائه ح ولو كان الناذر صحيحيا والذي عليه الامتثال نذره حسب القصد والمفروض تعلق نذره
بهذا الفعل لا بالمسمى وان اطلق فان قلنا بانصرافه الى الصحيح بناء على وضع اللفظ للاعم بمعونة العرف
ح ايضا ويكون الحال كما في الصورة الاولى والا فلا انه يحمل نذره على الاعم لو كان اعميا او على
الصحيح لو كان صحيحيا ويحصل الامتثال على الاول ولا يحصل على الثاني لكن ذلك ليس حقيقة من
ثمرات مسئلتنا هذه بل هو ثمرة مسئلة اصالة الحقيقة او الاصل في الاستعمال الحقيقة وربما يقال
على تقدير تعلق النذر بالصحيح بتوجيه القصد اليه بالخصوص او بناء على انصراف المطلق اليه انه على القول
بوضع الالفاظ للاعم فقد احرز الناذر موضوع نذره في الجملة بالحس ويكون شكه راجعا الى الاخلال بصفة
زايدة هو الصحة فيمكن له احرازه باصالة الصحة فيحصل الامتثال ح باعطائه الدرهم للشخص المذكور هذا
بخلاف القول الاخر اذ عليه يكون الشك في الصحة راجعا الى الشك في المسمى ومعه لا يعلم بكونه صلاة وكونه

متعلقا للنذر في الجملة فان الصلوة على مذهبه ليس الا الصحيح فيدور احراز وصف الصحة لا يجزي الصلوة ولو في الجملة
ولا ريب انه لا يجوز احرازه ح بالاصل المذكور فان احرازه عبارة اخرى عن احراز الصلوة التي هي من الموضوعات
وليس شان الاصول العملية اثباتها وغيران الاصول العملية كما اعترف به ليس شانها اثبات الموضوعات لكن الزام
بالموضوعات التي لا تثبت بها غير الاحكام الاعم من الذوات والاوصاف لا خصوص الذوات كما يتوهم ولا اثبات
غير الاحكام الشرعية المجعولة من اثر الشيء على تقدير كونه هو الواقع ولذا لو نذر ان يتصدق في كل يوم من
ايام حيوة ولده بدرهم فشك يوما في حيوته فلا يجوز التمسك باستصحاب الحيوة على المختار على وجوب التصدق
عنه بالدرهم في ذلك اليوم فان موضوع نذره هو يوم الحيوة ولا ريب ان الاستصحاب لا يجعل هذا اليوم يوم
حيوته ولا يثبته وليس وجوب اعطاء الدرهم ايضا من الاحكام الشرعية المجعولة لحيوة ولده بل هو من الاحكام
الثانوية التي امضاها الشرع فيقول ان اصالة الصحة لا يجوز التمسك بها على اثبات وصف الصحة ولا على
وجوب اعطاء الدرهم فانه ليس من الاحكام الشرعية المجعولة لاثر الشيء في الصلوة الصحيحة مثلا نعم نفي
الفساد فتقتضيه الاصل المذكور ولازمه العقلي الصحة لكنه لا يثبت به ايضا فانه بالنسبة اليه مثبت فاذا تمهد
هذه المقدمات فلنشرع في المقام بعون الله الملك العلام فنقول المنسوب اليهم في المسئلة اقوال ثالثها التفصيل
بين الشرايط وبين الاجزاء بمعنى كون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة بالنسبة الى الثانية وللاعم بالنسبة
الى الاولى واشهرها بل المجمع عليه ظاهرا بين القدماء هو وضعها للصحيحة مطلقا واحتج لكل واحد من الاقوال
بالتبادر وبعدم صحة السلب عن الفاسدة مطلقا للقول بوضعها للاعم مطلقا وبه بالنسبة الى الفاقدة
للشرايط للقول بالتفصيل وبصحة السلب عن الفاسدة مطلقا للقول بوضعها للصحيحة مطلقا وبها عن فاقدة
الاجزاء للقول بالتفصيل ولا يخفى ان دعوى كل من الفرق الثلثة التبادر على طبق مدعاها من البينات
والتنافي وكذا في دعويهم عدم صحة السلب او صحته عن الفاسدة مطلقا او عن الفاقدة للشرايط ولا يكاد

يمكن

[illegible]

يمكن الجمع بين تلك الدعاوي لا بتكذيب احديها او تخطئتها اختيارا لا يمكن حصول التبادر ضرورة ان كل واحد
من الفرق لم يتعمدوا الكذب فيما ادعوا ما ادعوه لحسب معتقدهم فح ينحصر طريق الجمع في تخطئة احدى الدعاوي
في منشأ اعتقاد المدعي فنقول ان ما يمكن به تخطئة القائلين بالاعم في دعويهم تبادر الاعم وعدم صحة السلب
عن الفاسدة هو انهم لما راوا اطلاق تلك الالفاظ كثيرا على الفاسدة مع كونه واقعا مبنيا على التجوز او التاول
فاعتقدوا من ذلك ان هذا الاطلاق حقيقي وانها موضوعة للاعم فلما ارتكز في اذهانهم ذلك فادعوا التبادر
وعدم صحة السلب عن الفاسدة لذلك ضرورة ان من قطع بان البليد حمار مثلا او ارتكز في ذهنه ذلك فهو
الملقى لفظ الحمار يتبادر عنده الاعم من الحيوان الناهق وهو الحيوان القليل الادراك وكذا اذا راجع نفسه
يريها ممتنعة عن نفي الحمار عن البليد واما ما يمكن تخطئة القائلين بالصحيح مطلقا على فرض اصابة القائلين
بالاعم وكون تبادر الاعم ناشيا من جوهر اللفظ فهو ان يقال انهم لما راوا سلب تلك الاسامي عن الفاسدة
في لسان الشرع وكذا عند المتشرعة مع ان مبناه اما على التجوز في ادوات النفي بحملها على نفي الصحة
او الكمال او على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة المعدوم فاعتقدوا واغفلوا عن حقيقة الحال ان
هذا السلب على وجه الحقيقة والواقع فقطعوا بوضعها للصحيحة فلما ارتكز في اذهانهم ذلك فادعوا على
التبادر وصحة السلب عن الفاسدة واما ما يمكن به تخطئة القائلين بالتفصيل فهو انهم نظروا الى ادلتهم
الاتية في اخر ادلة الاقوال قطعوا بوضعها للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء وللاعم بالنسبة الى الشرايط
فلما ارتكز في اذهانهم ذلك فادعوا التبادر وصحة السلب على حسب ذلك وكيف كان فلا فائدة مهمة
في التعرض لذلك بل المهم تحقيق انهم مصيبون في دعويهم وان الحق من الاقوال ماذا فنقول الذي
يشهد به المنصف المتامل بعد تخلية الذهن عن شوائب الاوهام وغواشي الشبهات والرجوع
الى النور من الظلمات هو انه لا يتبادر من تلك الالفاظ بجرمها من القرينة الا ما امر الله تعالى به اعني ما يمكن

يكون موضوعا الامر القدر المتقدم وطلبه يجب لانضمام غيره ولا حالة منتظرة غير الامر الآخر في توجه الامر اليه من شرط او جزء وان صح سلبها حقيقة عن فاقدها بعض الاجزاء او الشرايط المعتبرة في الفصل قبل تعلق الامر به وبعبارة اخرى الشرايط الواجبة للقيود وموضوع الامر الا المعتبرة في تحققه الخارجي نجد من انفسنا من الرجوع الى عرف المتشرعة انهم فاما نعم ان المتبادر عندهم ما ذكرنا وان انفسهم لا يمتنع من نفي تلك الاسامي عن فاقد بعض الاجزاء او شرط من الشرايط المذكورة ثم ان عنى القائلون بالصحيح تبادر ما ذكرنا وان مرادهم بالصحيح ذلك كما احتملناه في اول المسألة بل استظهرناه فنعم الوفاق وان عنوا تبادر عنوان الموافق للامر كما هو ابعد الاحتمالين فحيث عرفت من امتناع جعل ذلك موضوعا لتلك الالفاظ يكذبه العيان والوجدان فمن هنا ظهر ضعف القولين الآخرين لا لفساد ان الذي لخصمه التزام بوضعها للاعم او لا دليل على المعنى الذي يكون موضوعا للامر وان لم يتصور غير الفساد من جهة فقد بعض الاجزاء او الشرايط الماخوذة في قبل الامر والاخرج عن كونه موضوعا للامر الا انه يكون محققه في الخارج فاسدا اما من جهة عدم الامر او من جهة عدم نية القربة فيكون اعم من الصحيح لانا نقول ان القائل بالاعم لا ينحصر فيما ذكر بل يقولون بوضعها للاعم من الفاسدة بفقد بعض الاجزاء او الشرايط المعتبرة في موضوع الامر ايضا فلا يكون هذا الا انما بوضعها للاعم بالمعنى المعروف الذي انكرنا عليه ثم هذا ما قول بالصحيح بالمعنى المتنازع فيه على ان يكون مرادهم بالصحيح ذلك او قول بالاعم بمعنى آخر غير المعروف لكان مرادهم به ما استضعفناه من الاجمال الا كان مرادهم به هو موضوع الامر الشرعي مع تقييده بكونه ملزوما لصلاحية الصحيح بالمعنى المعروف اعني المواخذ للامر الشرعي الموجب لاسقاط القضاء والاعادة لكن انهم راجع الى الاحتمال المذكور وقد عرفت ما فيه او قول بالتفصيل بنحو آخر غير المعروف وكيف كان فهذا ما ساعد عليه الدليل فلا ينبغي التوحش من الانفراد نعم لما كان اي الدليل المذكور وهو التبادر وصحة السلب من الامور الوجدانية التي لا يمكن اقامة البراهين عليها فلا يمكن الزام الخصم به لكنه دليل اقناعي ينبغي ان يكون البرهان في عمل الشخص

حيث انه

حيث انه طريق قطعي الى الوضع وتوهم ان تلك الالفاظ على تقدير وضعها للاعم يكون معانيها امورا مجملة فكيف يمكن دعوى تبادرها او لا يصح التبادر معنى مجمل لا ندري اي شيء هو فاما وكذا توهم ان غاية ما يثبت به على تقدير التسليم انها موضوعة للصحيح عند المتشرعة والمطلوب ثبوت وضعها لها عند الشارع مدفوعان اما الاول فبان الاجمال انما هو بالنظر الى ذات المعاني وكنهها وهذا ينافي تبادرها بتفاصيلها او كنهها اعني تمام اجزائها وشرايطها تفصيلا لكن لما كان لا يلزم من الجهل بكنهها الجهل بجميع وجوهها وعناوينها بل يكفي معرفته بوجه من وجوهه وان لم يكن ذلك الوجه معتبرا في وضع اللفظ بازائه كما هو الحال في كثير من المعاني الغير حيث انا لا نعلمها بتفاصيلها لكن نعرفها بوجه من وجوهها بحيث يمتاز عما عداها كالسماء والارض والجن والملك والجنة والجحيم وغير ذلك فيمكن دعوى انفهام تلك المعاني من تلك الالفاظ وتبادرها منها باحد من وجوهها بحيث يمتاز به عما عداها ولو بعنوان كونها امورا يعلمها عند الشارع وان لم يكن ذلك الوجه معتبرا في وضعها وهذا المقدار كاف في اثبات ما نحن بصدده فان الغرض معرفة معاني تلك الالفاظ على وجه يمتاز عما عداها وهو حاصل بذلك واما الثاني فبانه لا ينبغي الارتياب في ان مفهوم تلك الالفاظ حالا في تلك المعاني في الآن انما هي من جهة غلبة الاستعمال اما من الشارع او منه ومن الحاضرين في زمنه التابعين له فيها او من المتشرعة الذين هم بعد زمانه ويكون النقل حادثا في زمان المتشرعة فان كان الاول كما هو غير بعيد فلا اشكال وان كان الثاني فحينئذ وان امكن دعوى حدوث استعمال بعض تلك الالفاظ كحدوث نقل جميعها في زمن المتشرعة الا انه يعلم استعمال اكثرها وثبوته في زمن الشارع مما لا يمكن انكاره ولا مرية ان استعمال هذا الاكثر الحاصل من المتشرعة الموجب للنقل اليه معانيها في لسان الشارع من حيث الصحيح والاعم بل من المعلوم تبعية العرف للشرع في الاستعمال ولو مجازا فاثبت استعمال الشارع الالفاظ التي علم استعماله اياها في المعاني المخترعة في الصحيح وهو المطلوب الغرض

الاثبات ان استعمال الشارع لتلك الالفاظ هل هو في الصحيحة او في الأعم ومعلوم ان هذا فرع احراز استعماله او ان الثمرة فيما اذا ثبت منه استعمال المجاز في غير المعاني اللغوية ومراد الاعمي ان يكون المستعمل فيه هو الصحيح او الأعم اذ من المعلوم استعماله لجميع الفاظ العبادات في غير معانيها اللغوية وهي المعاني المخترعة ثم ان هذه هي الوجوه المشتركة بين الفرق الثلثة وقد احتج لكل منها بوجوه خاصة فمما للقول بوضع الالفاظ للصحيحة مطلقا تنصيص الشارع بكونها اسامي للصحيحة اعني ملزوم الصحة بالمعنى المعروف وذلك من وجهين احدهما تصريحه بنفي تلك الاسامي عن فاقدة بعض الاجزاء والشرائط كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وامثال ذلك وثانيهما تصريحه بكون تلك الالفاظ اسامي لماهية ملزومة للصحة بطريق الاثبات كحمل الصلوة قربان كل تقي او انها معراج المؤمن وان الصوم جنة من النار فيلزم بعكس النقيض وهو ان ما ليس بقربان او جنة او معراج ليس بصلوة او صوم على انها اسامي للصحيحة اذ لا يمكن كون الفاسدة صاحبة لتلك الخواص وهذا ... اولا ان هذه اخبار احاد لا تنهض حجة لاثبات الاوضاع وانما هي حجة في اثبات الاحكام فقط وثانيا ان التنصيص عبارة عن القضية التي يكون الموضوع فيها اللفظ نفسه او مادة اللفظ او مصداقه باعتبار لفظه لا معناه والمحمول الوضع او ما في معناه كقولك لفظ الارض موضوع لكذا او معناه كذا او ان الارض موضوع لكذا او ليس عبارة عن كذا او معناه كذا او ليس الا مر الفلاني معناه مريدا بالارض لفظه ولا ريب ان الموضوع في تلك الاخبار انما هو معاني تلك الالفاظ لا هي بذاتها الفاظا مضافا الى ان المحمول فيها ليس الوضع او ما يفيد معناه فيخرج عن باب التنصيص في تلك الاخبار لا هذا مضافا الى ما يرد على الاستدلال بالطائفة الثانية منهما من ان لسانها انها في مقام اثبات بعض الخواص لتلك الماهيات المخترعة في الجملة وليس في مقام العموم او الاطلاق ليستدل بعمومها او اطلاقها على اثبات تلك الخواص لجميع الافراد ثم اثبات كون جميع مصاديقها صحيحة بقاعدة عكس النقيض بل لا يمكن حملها على العموم والاطلاق ضرورة ان كون العبادة مقربة او معراجا انما هو من لوازم القبول

ولا ريب

ولا ريب ان القبول ليس مساويا للصحة بل اخص منها فانها عبارة عن كون العمل موافقا للامر الشارع بحيث يسقط به القضاء والاعادة وهذا قد يبلغ الى حد القبول وقد لا يبلغ بل الاكثر بالوجدان مما لا يبلغ حد القبول كما هو الحال في عبادتنا ونحن نسأل الله الطاعة المقربة اليه ثم بجاه محمد صلى الله عليه وآله وكيف كان فلزم على التمسك بتلك الاخبار اخراج اكثر افراد الصحيح عن معاني تلك الالفاظ وهو كما ترى وبالجملة فتلك الاخبار نظير قول الطبيب ان السقمونيا مسهل فلا يمكن حمله على الاطلاق لعدم ثبوت تلك الخاصية في جميع مصاديق السقمونيا بل في بعضها وهو المشتمل على كافة شرايط التأثير الفعلي ثم انه بعد ما لم يكن الاخبار المذكورة من باب التنصيص فهل يمكن التمسك بالطائفة الاولى من جهة كونها من باب صحة السلب المحققة من عارف اللسان بل صاحبه حيث انه صاحب لسان الشريعة وتحقق صحة السلب عنده علامة قطعية لخروج الفاسدة عن حقايق تلك الالفاظ فيه اشكال فان صحة السلب وعدمها اللذين هما علامتان للوضع وعدمه ليسا من مقولة اللفظ بل الاول عبارة عن امتناع نفس العارف باللسان من السلب والثاني عبارة عن تجويزها اياه وقولنا البليد ليس يصح ان لا يكون انسانا او يصح كاشف عن هذا الامر الذي هو العلامة وهذا انما علمنا من انفسنا او من اهل العرف على سبيل القطع فلا اشكال واما اذا وقع السلب من العارف باللسان كما فيما نحن فيه حيث ان تلك الطائفة من باب وقوع السلب مع احتمال ان يكون مبنيا على التجوز او التاويل فلا يمكن التمسك به في اثبات الوضع وعدمه فان العلامة انما هو صحة السلب حقيقة وواقعا عند نفس العارف باللسان والوقوع اعم منها وهو لا يدل على الاخص والاتكاء على الاصالة الحقيقة في المقام لا وجه له فان الركون اليها انما هو في صورة الجهل بالمراد مع تميز الموضوع له عن غيره واما في صورة معلومية المراد مع الجهل بصفته من كونه الموضوع او غيره فلم يقم دليل على اعتبارها وكيف كان فوقوع السلب اعم من صحته حقيقة وواقعا التي هي علامة المجاز فلا يدل عليها نعم لو كان السلب معه

بلفظ يصح او لا يصح فيكون هذا الاخبار من العارف باللسان بصحة السلب حقيقة وعدمها كذلك نظرا الى ظهور لفظ الصحيح
في الصحة على وجه الحقيقة والواضع لا يجوز والثاني فيتمسك باصالة الحقيقة على ارادة الحقيقة وهو صحة السلب
على وجه الحقيقة او عدمها كذلك فيحرز بهذا الاصل كون ذلك اخبارا عن صحة السلب او عن عدمها الرجوع الى الشك
ح الى الشك في المراد لكن الاخبار بهذا النحو انما لم يفد القطع بان نفس ذلك الخبير العارف باللسان يمتنع
من السلب او يجوزه يشكل الركون اليه حيث ان العلامة انما هي امتناع نفس العارف باللسان عن السلب او تجويزه اذ ذلك
لا الاخبار عن ذلك فانه طريق الى ثبوت العلامة لا نفسها ولا بد من احراز تلك العلامة اما بالقطع واما
بما قام مقامه شرعا فاذا فرض انتفاء الاول فاحرازها بمجرد اخبار الخبير العارف موقوف على حجية اخبار الآحاد
في الامور الغير الحسية ايضا وثبوت ذلك في غاية الخفاء ان لم نقل بظهور عدمه ثم انه لا يخفى ان الاستدلال
بالطائفة الاولى من الاخبار على تقدير تماميتها انما ينفع في رد القائلين بالاعم حيث انهم ذاهبون الى
وضع تلك الالفاظ للاعم من فاقدة الطهور والفاتحة وهي ترد عليهم لكنها لا تثبت وضعها للصحيح مطلقا
بالنسبة الى جميع الاجزاء والشرائط كما هو المدعى ضرورة توقف تحقق الصحة على امور اخر غير الطهارة
والفاتحة هذا ومنها دليل الحكمة وبيانه ان حكمة الوضع انما هو تسهيل البيان عن الغرض والمقصود
الاصلي ودفع كلفة الاتيان بالقرينة في كل استعمال فيكون الموضوع له هو المعنى الذي يكون متعلقا
للغرض اصالة وهو في المقام المعاني الصحيحة لا غير ضرورة ان غرض الشارع اصالة انما يتعلق بها ولو تعلق
ارادته بالاعم او الفاسد فهو من باب البيان للصحيح فهو الغرض الاصلي في الامر مثلا البيان الفرد الصحيح الذي
هو متعلق غرضه الاصلي ويؤيد ذلك ويعضده التتبع والاستقراء في حال ارباب الصنايع والحرف المخترعة
حيث انهم يضعون الالفاظ لما يكون متعلقا لغرضهم اصالة في مقام البيان ولا ريب ان هذا الدليل على تقدير
ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني في غاية المتانة والحسن حيث ان غرض الشارع انما يتعلق اصالة

الابيان ما هو وظيفة العباد في مقام العبادة والاطاعة وهو لا يكون الا الصحيح او الحكمة ثانيه
على تقدير الوضع التعييني يلزم وضع لما هو المقصود بيانه اصالة واما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية او
ثبوتها الا بالتعين فلا تمشي له ح ومنها ان الظاهر ان الغرض انما هو استعمال تلك الالفاظ في الفاسد
مع وجه استعمال الفاظ المقادير فيما نقص منها كما نجده ومنها ان المسامحة والتنزيل فكذلك نجده ذلك في
المقام فهذا يكشف عن ان الموضوع انما هو الصحيح وهذا ايضا من الوجوه الاعتبارية لا الاول اشبه لكن انما يتم
تنبيه على انه يكون معاني تلك الالفاظ من الاجزاء الخارجية والا فليس الفرد الفاسد بعضا من مفهوم
اللفظ حتى يكون وجه الاستعمال هو التنزيل والادعاء فلا بد ح ان يكون وجهه على تقدير وضعها للصحيح
غير ذلك من الوجوه المصححة لاستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي ومنها انها لو كانت موضوعة
للاعم لما كانت توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف لانه هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل
ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى عرف او عادة فالمقدم
مثله وفيه اولا النقض بان القائلين بوضعها للصحيح يرجعون فيها الى العرف ولذا استدلوا
عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر وثانيا منع الملازمة المذكورة فان توقيفيتها من الشارع انما تمنع
عن المعاملة معها معاملة الالفاظ اللغوية بالرجوع فيها ايضا الى العرف العام واما الرجوع الى العرف
الخاص وهو عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة فلا ينافيه لانه رجوع الى الشارع حقيقة
كما لا ينافي الرجوع في الالفاظ اللغوية والعرفية الى اهل العرف واللغة توقيفيتها والتحقيق ان
هنا توقيفا في معرفة الموضوع بالجملة على وجه يمتاز عما عداه وتوقيفا في معرفته تفصيلا من حيث
الاجزاء والشرائط فيقال اما المستدل ان الاول فلا ريب ان الرجوع الى عرف المتشرعة لا ينافيه كما لا ينافي
على القول بوضعها للاعم ايضا واما الثاني فلا ريب في منع الملازمة اذ لا يلزم من وضعها للاعم

جواز الرجوع الى العرف فانهم لا يتمكنون من معرفة تفاصيل الاجزاء والشرائط بل لا بد من رجوع المقلد فيها الى المجتهد
وهو الى الادلة وكيف كان فتفصيل الشرائط والاجزاء سواء كان هو الصحيح او الاعم متوقف على بيان الشارع ليس
للاعمي الرجوع الى العرف في ذلك بل لا يمكنه هذا جملة ما ذكروه للقول بالصحيح وعرفت ان المعتمد هو التبادر وصحة
السلب عن الفاسدة اولا ويمكن ان يحتج له ايضا بانه لا ريب انه كلما كثرت الحاجة الى معنى كثر استعمال اللفظ
فيه ولا ريب ان الصحيحة اشد حاجة واكثرها في التعبير عنها الفاسدة او الاعم فثبت بذلك ان الاغلب استعمالها
في لسان الشارع هي الصحيحة فعلى ثبوت الحقيقة الشرعية فلما كان المعلوم ثبوتها بغلبة الاستعمال فيكون
هي الموضوع لها تلك الالفاظ وعلى تقدير عدمه فالمجاز الشائع هي لا غير فتثبت الحمل على التقديرين ثم انك
قد عرفت دعوى القائلين بوضعها للاعم عدم صحة سلبها عن الفاسدة وعرفت جوابه ايضا الا ان ايضا من
انها اشتباه ناش عن اعتقاد وضعها للاعم بملاحظة اطلاقها على الاعم وعرفت ايضا دعويهم التبادر ايضا
والجواب عنه بما ذكر ولا باس بالتعرض لذلك ايضا على التفصيل والجواب عنه كذلك فنقول انهم ادعوا انه يتبادر
من قول القائل فلان يصلي او صلى الاعم وهو صورة الصلاة الاعم من الصحيحة ويكشف عن ذلك انه لو
كان المتبادر منه الصحيحة لجاز تكذيب المخبر بعد انكشاف فساد عمل من اخبر بانه صلى او يصلي فانه في وقت
الاخبار بانه يكبر ويقرء ويسجد الى آخر الاجزاء والشرائط على التفصيل المذكور بالملاحظة ومع علمه تكذيبه من احد
فالمقدم مثله وفيه اولا ان التبادر الذي هو علامة الوضع هو المستند الى جوهر اللفظ والذي هنا انما هو
مستند الى القرينة وهي ان الشخص لما لم يكن له سبيل الى تشخيص صحيح عمل الغير حيث انها متوقفة على امور
لا يعلم الا من قبل الفاعل كنية القربة واباحة اللباس والمكان مثلا وان الذي يكثر احرازه انما هي الصورة
فهو يبلغ مقام الاخبار مجرد الصورة لا غير فالتبادر مستند الى القرينة نظير تبادر الصورة
من قول القائل ان الكافر يصلي او صلى فان امتناع تحقق الصحيح من الكافر قرينة على ان المراد الاخبار عن

دون

وقوع صورة الصلاة منه ويشهد لذلك انه لو اخبر ان فلانا يصلي الصلاة الواجبة او المندوبة لا يتبادر منه الا
الصورة مع ان هذا التركيب ظاهر في الصحيحة باعتراف القائلين بالاعم وليس ذلك الا للقرينة المذكورة وثانيا نمنع
تبادر الاعم من الامثلة المذكورة ايضا ونقول ان المتبادر منها ايضا هي الصحيحة وان اللفظ مستعمل فيها الا
ان دعوى انطباق ما يصدر من الغير على المفهوم الاصلي وانه لم يخبر الا بحسب اعتقاد العامل حيث ان الظاهر من
حال الاعتقاد صحة ما يفعله فتبعه المخبر في ذلك الاعتقاد وبحمله فردا من الكلي فيخبر منه بانه يصلي وهذا الوجه
يجري فيما اذا اخبر بان الكافر يصلي واما بحسب ظهور حال العامل في انه يفعل الصحيح الواقعي فيحمل المخبر ما يصدر
منه مصداقا من المفهوم الكلي فيخبر بانه يصلي مثلا وهذا انما يجري في المسلم وكيف كان فالاخبار قد يكون
مبنيا على الواقع بان يكون المخبر غرضه الاخبار عن صدور الصحيحة الواقعية واقعا عن الغير فلو انكشف
الفساد لا ريب في صحة تكذيبه وقد يكون مبنيا على زعم العامل وعلى تبعية اعتقاده او على ظاهر حاله بمعنى
ان المخبر يخبر عن صدور العمل الصحيح عنه نظرا الى انطباق ما يصدر منه على المفهوم الكلي المتصف بالصحة
باعتقاد العامل فيتبعه في ذلك الاعتقاد وان لم يكن معتقدا للاندراج حقيقة وانما هو اعتقاد صوري
او بظهور حال الفاعل اذا كان مسلما فهو يستعمل اللفظ في الصحيح الا ان طريق احرازه كون ما يصدر منه
فردا منه اما باعتقاد العامل او ظهور حاله فغفول عن ان القرينة المتقدمة انما تفيد تكذيب المخبر لنوع
تأويل في دعوى انطباق المفهوم الكلي على ما يصدر من الغير باحد الوجهين المذكورين لا التجوز في اللفظ
وتبادر الاعم منه وعدم جواز تكذيبه انما هو لاجل العلم بواسطة القرينة المذكورة بانه ليس اخباره مبنيا
على الواقع هذا مضافا الى ما يرد على التمثيل بمثل فلان يصلي او يصوم وامثالهما مما يكون اخبارا عن
المضارع من ان الاخبار عن امر مركب يكون حصوله تدريجيا بالنسبة الى زمان المستقبل ظاهر في
الاشتغال بهذا الامر المركب فمعنى فلان يصلي انه اشتغل بها ولا ريب انه يصدق الاشتغال بالايجاد جزء

منها يجب لو انضم الى غيرها من الاجزاء والشرايط لا تتصف المجموع بالصحة فلذا الاتفاق القطع على ذلك الجزء
صدقا انه يصلى لعدم توقف صدق الاشتغال على تمامية العمل اقول والجواب بان ذلك غير مستقيم جدا فان الثانى
انه خلاف الظاهر كالتجوز وليس الاول اولى من الثانى بل كلاهما سواء فالاولى ان يقال ان القرينة المذكورة
لو وجبت تعذر حمل تلك الامثلة على الحقيقة من جميع الجهات ولا بد من ارتكاب خلاف ظاهر فيها اما التجوز
كما مر واما بالتاويل كما عرفته في الجواب الثانى هذا واما الوجوه الخامسة القائلين بالاعم فمنها صحة تقسيم
تلك العبادات الى الصحيحة والفاسدة فلولا وضع تلك الالفاظ للاعم لزم تقسيم الشئ الى نفسه والى
غيره ومنها صحة تقييدها بكل من القيدين ولو لا ذلك للزم التناقض فيما اذا قيدت بالفاسدة
او التكرار فيما اذا قيدت بالصحيحة والجواب عنهما ان صحة التقسيم او التقييد انما يكونان علامتين لو
علم كونهما مبنيين على الحقيقة والواقع لا التجوز والتاويل والمسلم انما هو وقوع التقسيم والتقييد وهو
اعم من صحتهما على وجه يكونان علامتين ولو قيل ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت بان التقسيم
انما هو بالنظر الى المعنى الحقيقى وكذا التقييد فجوابه قد مر من انه اعم وانه لا دليل على اعتبار هذا الاصل
في مقام العلم بالمراد مع الشك في صفته ومنها انه غلب استعمال تلك الالفاظ في الفاسدة بحيث
يبعد معها التجوز في تلك الاستعمالات باسرها فاذا ثبت كونها على وجه الحقيقة ثبت وضع الالفاظ
للاعم وفيه اولا منع الغلبة وثانيا فان المسلم انما هو غلبة وجود الفاسدة واما غلبة استعمال الالفاظ
فيها فلم لم بل الغالب استعمالها في الصحيح حقيقة ولو من باب الادعاء والتنزيل ولو فرض ارادة الفاسدة
فيها بخصوصها من دون تاويل فهو في غاية القلة جدا وثالثا لو سلمنا الغلبة فهى بالنسبة الى مجموع
تلك الالفاظ فنظير غلبة التخصيص في العمومات واما بالنسبة الى كل واحد من الالفاظ فلا ولا ريب ان الغلبة
هذا النحو لا توجب صيرورة اللفظ حقيقة في المستعمل فيه اللفظ والا لصارت العمومات باسرها

منقولة

منقولة الى الخصوص مع انه لم يقل احد بكونها مجازا مشهورا فيه وثالثا سلمنا ثبوتها في كل واحد من الالفاظ لكن
ان غلبة الاستعمال انما توجب النقل اذا كان المستعمل فيه اللفظ في جميع الاستعمالات واحدا كغلبة استعمال
الامر في الندب مثلا وهى فيما نحن فيه ليست كذلك فانه وان غلب استعمال تلك الالفاظ في الفاسدة الا ان انواع
الفاسدة وخصوصياتها كثيرة متشتتة والمستعمل فيه اللفظ في كل مورد خصوصية غير الفرد المشتمل
على الاجزاء الواجبة في تحققه فان الاجزاء الواجبة اذا تحققت منفردة عن المستحبة في الخارج فهى فرد من الصحيح
واذا تحققت معها فيكون هذا المجموع فردا آخر منه والاول كاف في تحققه ويكون ايجاده بايجاد الفرد الآخر
مستحبا لاشتمال هذا الفرد على مزية مرجحة زائدة هذا اذا ابتنينا على ان الفاظ العبادات اسامى للافراد الخارجية
واذا قلنا بانها موضوعة للمفاهيم البسيطة فيشكل الفرق بينهما بما ذكر حيث ان كل واحد منهما اجزاء الفرد
المحقق لذلك المفهوم البسيط لكن يمكن الفرق ح بان الاول ما يتوقف تحقق هذا المفهوم البسيط على تحققها
بحيث لولاها لما امكن وجوده في الخارج بخلاف الثانية فانها وان كانت اجزاء الفرد الخاص ويكون هذا الفرد
ايضا من محققات المفهوم المذكور الا انه لا يتوقف حصوله على تحقق هذا الفرد الخاص بل يوجد باقل منه اجزاء
وهو المشتمل على الاجزاء الواجبة ثم ان الاجزاء المستحبة منها ما يكون محله بين الاجزاء الواجبة بمعنى ان
ظرف وقوعه بعد الشروع في الاجزاء الواجبة من العبادة وقبل الفراغ كالتكبيرات المندوبة قبل
الركوع او بعده او بعد السجود ونحوها وكالتسبيح والقنوت ومنها ما يكون ظرف وقوعه بعد الفراغ
من الاجزاء الواجبة كالسلام الثانى على القول باستحبابه ومنها ما يكون الشخص مخيرا بين ايقاعه قبل الشروع
فيها او بعده كالتكبيرات المندوبة اول الصلوة الزائدة على تكبيرة الاحرام الواجبة فانها مستحبة ويتخير المكلف
بين تاخير التكبيرة الواجبة عن جميعها فتقع سائر التكبيرات المستحبة قبل الشروع في الواجب حيث ان اولها تكبيرة
الاحرام وبين تقديمها فتقع فيما بين الواجب لا اشكال في خروج الاول من الفرد الذى يتحقق هو في ضمنه نظرا

الى انه اذا لم يتحقق جميع الاجزاء الواجبة لا يتحقق فرد الكلي اصلا وبعد تحققها اذ المفروض تحقق هذا الجزء المندوب
في خلالها فيكون هو جزء من هذا الفرد واما الثاني فكذا الثالث اذ الذي من قبل الشرع في الواجب فيدخل في شخصه
اما الثاني فلانه اذ المتحقق الاجزاء الواجبة مع ما بينهما من المندوبة او بعدها تحقق الفرد والمتحقق للكلي فيكون
المأتي به بعد ذلك خارجا عنه واما الثالث على التقدير المذكور فلان اول الفرد المتحقق له هو تكبيرة الاحرام مثلا
فلا يتحد بها ما خارج عنه والا لزم كون الاذان والاقامة ايضا جزءين للصلوة المتحققة بما قبل تكبيرة الاحرام
ويمكن توجيه دخول الثاني بان يصير وجه ما يصدر من الافعال فردا من الواجب في بعض الموارد انما هو قصد
المكلف وباعتباره فاذا اعتبر ايجاده في ضمن هذا المجموع فيكون هذا جزء منه واذا لم يعتبر فيخرج كما هو الحال في
بعض الافعال التي يكون افراده من قبيل الاقل والاكثر واما توجيه دخول الثالث فيمكن بذلك ايضا
على اشكال فيه وهو عدم الفرق بينه وبين الاذان والاقامة فتم تم الكلام بعون الملك العلام في تحقيق
الحال في الفاظ العبادات ووفقنا الله للمواظبة على صحيحها [illegible] بحق محمد صلى الله عليه وآله
الطاهرين [illegible]
وقد وقع الفراغ في يوم الاحد [illegible] ١٢٨١ [illegible]
من شهر جمادى الاولى من سنة ١٣٠٥

اصل اختلفوا في الفاظ المعاملات على نحو اختلافهم في الفاظ العبادات من انها موضوعة للصحيح او للاعم والتحقيق
الكلام فيها يتوقف على رسم مقدمة ومقام اما المقدمة ففي ان المراد بالفاظ المعاملات المتنازع فيها هي عناوينها
الاعم اعني ما ليس بعبادة لا معناها الاخص وهو العقود فقط بقرينة تصريح بعضهم بدخول الفاظ الايقاعات
في محل النزاع ثم ان النزاع ليس في مطلق تلك الالفاظ بل في التي يكون معانيها مما يقبل الصحة والفساد
بان يكون لها فرد متصف بالصحة وآخر متصف بالفساد ولو بحكم العرف وبنائهم والصحة عبارة عن ترتب

الاثر

الاثر المقصود من الفعل عند العقلاء والصحيح ما يترتب عليه هذا الاثر بحكم الشارع او العرف وبقيده يخرج عن محل هذا النزاع
الالفاظ الموضوعة لمعاني لا تتصف بالصحة والفساد بهذا المعنى كالزنا واللواط والشرب وامثالها حيث انه ليس فيها
اثر مقصود وغرض عقلائي يحصل بتحقق بعض افرادها دون بعض وان كان افرادها مختلفة في الحكم الشرعي
حيث ان بعض افراد الزنا ليس عليه الحد والاخر عليه ذلك وثالث عليه القتل لكن هذه احكام شرعية لا من آثار
المقصودة للفاعل فعلى هذا انحصر النزاع في الفاظ العقود والايقاعات ثم انه ربما يكون النزاع فيها انما يتوقف
على جعل معانيها عبارة عن الافعال الخارجية لا الاثر حيث انه امر بسيط فلو تحقق كان صحيحا ولو لم يتحقق
فلا شيء حتى يتصف بالفساد فيكون امره دائرا بين الصحة والعدم او كونه لا شيء كذلك ثم انه هل يتوقف النزاع
على تصرف الشارع في معاني تلك الالفاظ بزيادة شيء فيها على ما كانت عليه بحسب اللغة والعرف وبعبارة اخرى
هل يتوقف على كون معانيها من المخترعات الشرعية بان زاد بعض الامور عليها ابتداء على ما كانت عليه
بحسب اللغة او العرف فعلى هذا لا بد من اعتبار استعمال الشارع تلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية او العرفية
لا محالة ان لم يلتزم بوضعه اياها لغير المعاني المذكورة فان تصرفه فيها اما في مقام الوضع او في مقام
الاستعمال ولو مجازا او لا يتوقف على ذلك بل يجري بمجرد كون المعنى ذا فرد صحيح بحكم العرف او الشرع
ظاهر بعض المحققين من المتأخرين كالشيخ محمد تقي قده الاول والاقوى الثاني اذ مع قطع النظر عن تصرف
الشارع في تلك المعاني يمكن النزاع في ان تلك الالفاظ في اللغة او العرف العام موضوعة لما يترتب عليه الاثر
او للاعم فعلى القول بوضعها للاول اما المعبر عنه بالصحيح يقال انها موضوعة للافعال المفيدة للاثر المقصود منها
اعني لهذا المفهوم الكلي فقد يكون مصداق هذا المفهوم على بعض الافراد ناشئا من بناء الناس بكون الفعل بحيث
يترتب الاثر المذكور عليه فيدخله في المفهوم المذكور لذلك وقد يكون ناشئا من حكم الشارع بترتب الاثر
عليه وكيف كان فلما كان الصحة هنا من الامور الاعتبارية المنتزعة من حكم حاكم فمتى ثبت الحكم بلزوم

الترتيب بين العرف او بين الشارع بالنسبة الى فرد فيدخل في المفهوم والا فلا وربما يتحد العرف والشرع في الحكم بالترتيب
فيكون الفرد المذكور من افراد المفهوم المذكور شرعا وعرفا وقد يختلف فيدخل فيه بملاحظة احدهما دون الآخر وظاهر
الشهيد الثاني قده في المسالك جعل النزاع في العقود بين قول ان البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح وظاهر
الشهيد الاول قده ايضا ذلك كما عن القواعد بين قوله وساير العقود وانه ظاهر من تعريف الشهيد العقود وانه يجيء المهملات
استعمالها في غير المعاني اللغوية وابتناء النزاع عليه وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم القول بكون العقود من
المجملات اصلا بل الظاهر الاتفاق على عدمه ثم ان النزاع مع قطع النظر عن تصرف الشارع بالنحو المذكور انما يتصور
بان يقال ان تلك الالفاظ موضوعة لغة او عرفا للافعال المفيدة للاثر فيقال ان البيع مثلا هل هو موضوع
لغة او عرفا للايجاب والقبول المترتب عليه الانتقال او الاعم منه ولو بحكم العرف او بحكم الشارع وبعبارة اخرى انه
موضوع لما يفيد هذا الاثر بحكم حاكم او للاعم الا ان الحاكم قد يكون العرف وقد يكون الشارع على القول بوضعه للصحيح
فيختلف صدقه بالنسبة الى المصاديق فلو فرضنا فردا من البيع يكون صحيحا عند العرف فيقتضي بنائهم وفاسدا
فيقتضي نهي الشارع واستعمله المتشرعة فيه فان كان المستعمل تابعا للعرف في البناء عليه وترتب هذا الاثر عليه فيكون استعماله
فيه حقيقة وان كان تابعا للشارع فيكون استعماله فيه مجازا حيث انه باعتقاده استعمل اللفظ فيما لا يترتب عليه الاثر
ثم لما كان ظاهر حال المتشرعة تبعيتهم للشارع فاذا استعملوه ينصرف الى الصحيح عند الشارع كما ان غير المتشرعة لو استعملوه
ينصرف الى ما هو صحيح فيقتضي بنائهم لظهور حالهم في تبعيتهم لقبيلهم وكيف كان فلا يصح على الفرض المذكور جعل النزاع
في انها موضوعة للصحيح عند الشارع فان اهل اللغة او العرف المستعملين لم يكونوا يعرفون ما عنده حتى
يضعوها بازائه بل الموضوع عندهم هو المفهوم العام اعني ما يترتب عليه الاثر ويكون مصاديقه ما هو المتعارف
عندهم ولو حكم الشارع بعد بصحة فرد اخر غير ما عندهم فليس هذا الا تصرفا منه في وضع اللفظ بل انما هو احداث مصداق
للمفهوم فيطلق اللفظ عليه حقيقة لكونه فردا من المفهوم بحكم الشارع او حكم بفساد بعض ما عندهم فانه ايضا ليس تصرفا

في وضع

في وضع اللفظ بل انما هو احداث مصداق واعدام للمفهوم فيطلق اللفظ عليه حقيقة لكونه فردا من المفهوم بحكم الشارع
لبعض المصاديق عن كونه مصداقا للمفهوم بحكمه واما مع ملاحظة تصرف الشارع فمرجع النزاع الى ان الموضوع عند الشارع
على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او المجاز الشايع عنده بناء على عدم ثبوتها هل هو ما حكم بصحته وبترتب الاثر
عليه او للاعم فافهم واما المقام فهو في تحقيق المرام فنقول الظاهر اختصاص وضع تلك الالفاظ لغة وعرفا
وشرعا على ثبوت الحقيقة الشرعية بالصحيحة وكذا اختصاص غلبة استعمال الشارع لها فيها على عدم ثبوتها للمجاز
لكثير من الوجوه المتقدمة في المسئلة السابقة هنا اما التبادر وصحة السلب عن الفاسدة فظاهر واما دليل الحكمة
والاستقراء فهما يقتضيان وضعها للصحيحة لغة وعرفا وشرعا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما
عدمها فلا وكيف كان فيكفي تبادر الصحيحة عند المتشرعة وغيرهم فهو يكشف عن وضعها لها عرفا ولغة
ولو بضميمة اصالة عدم النقل واما احتمال ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ فهو مما يكاد ان يقطع بعدمه
فانها على فرض ثبوتها فالذي وضعت تلك الالفاظ بازائه اما ما هو الموضوع له تلك عند العرف واللغة
او غيره وبتغيير وتصرف من الشارع فيها فان كان الاول فيلغى الوضع لو كان ثبوته بطريق التعيين اذ الغرض
منه حصول الاختصاص بين اللفظ والمعنى بحيث يصح اطلاقه وفهم منه المعنى بنفسه وهو حاصل بوضع العرف
او اللغة ولو كان ثبوته بطريق التعين الناشي عن غلبة الاستعمالات المجازية فلا ريب انه لا يكون بان استعمل
الشارع تلك الالفاظ مجازا كثيرا لاحد يوجب الاختصاص الثاني بالمعنى بداهة ان الشارع كالعرف في استعمال
الالفاظ اللغوية والعرفية والمفروض ان تلك المعاني معان حقيقية لتلك الالفاظ فيكون استعمال الشارع
لها فيها ايضا حقيقيا فانه كواحد من العرف مع انه لا يعقل المجازية هنا فانه لا بد فيها من ثبوت وضع
للفظ في غير المعنى المستعمل فيه مجازا وتعيين التكلم بالوضع المذكور ثم ملاحظة العلاقة بين ما وضع له
وبين هذا المعنى ولا ريب انه لم يثبت لتلك الالفاظ وضع لمعنى اخر غير تلك المعاني لا من اللغة ولا من الشارع

بل وضعه منحصر في تلك المعاني فلا يكون هنا معنيان احدهما الموضوع له واللغوي حتى يستعمل اللفظ في الآخر بلاحظ
العلاقة هذا مع انه يلزم على هذا اتحاد المنقول منه والمنقول اليه وهو محال لان الشرط في النقل هجر اللفظ من المنقول
منه وهو لا يمكن مع اتحاد المعنى لاستلزامه التناقض فانه ان كان تلك الاستعمالات توجب هجر اللفظ من هذا المعنى
فكيف يعقل مع كونها موجبا لحصول الاختصاص ايضا مع انه لا معنى لكون غلبة الاستعمال موجبا للهجر واما الكلام الثاني
فهو مبني على كون معاني تلك الالفاظ من الماهيات المخترعة عند الشارع والظاهر انه خلاف الاجماع والكلام في هذا عبارة
الشهيد الاول قده في القواعد وكيف كان فالظاهر بل المقطوع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ بوجه
بل الظاهر الثابت بشهادة امارات الوضع وضعها للصحيحة عرفا ولغة ومع ثبوت ذلك يكفي في رد احتمال
ثبوت الحقيقة الشرعية اصالة عدم النقل مع عدم قيام دليل على خلافها بعد التنزل عن دعوى الظهور في القطع
بعدم ثبوتها ومن هنا ظهر ضعف احتمال ان يكون النزاع على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ في المعاني
الشايع عند الشارع المعروف من ان المجازية متوقفة على تصرف الشارع في تلك المعاني وجعلها غير ما كانت عليه بحسب
اللغة والعرف والا لم يعقل المجازية في تلك المعاني مع بقائها على حالها لاتحاد المعنى الموضوع له والمجازي وهو محال
وقد عرفت فساد كونها من المخترعات عند الشارع ايضا بل هي باقية على ما كانت عليه لغة وعرفا ومما يكشف
عن ذلك انطباق كلمات الاسلام طرا على جواز التمسك باطلاق هذه الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية مع
انه لو ثبت ماهية مخترعة عنده فلابد من حمل اللفظ عليه سواء كان حقيقة او مجازا والا فان الظاهر من الحكيم
وتصرفه في تلك المعاني اعراضه عن ارادة ما هو عند العرف واللغة فيكون قرينة صارفة عن المعنى اللغوي او العرفي
فيحمل على اقرب المجازات وهو المجمل حينئذ اللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله نعم قد علم تصرف الشارع في بعض
مصاديق تلك المعاني اللغوية والعرفية بنهيه عن ترتب الاثر عليه لكنه لا يوجب التصرف في اصل المعنى كما
لا يوجب تخطئة اللغة والعرف في كون هذا المعنى معنى لذلك اللفظ او كون هذا الفرد المنهي عنه فردا منه بل نوع

يعرف

التصرف فيها مصداق المعنى الكلي على هذا الفرد لما اشرنا اليه سابقا من ان تلك الافعال الخارجية التي هي جزئيات
لمعاني تلك الالفاظ المعبر عنها بالصحيحة ليست من حيث كونها علة لاعتبارية بل انما هو بحسب الاعتبار ولذا يختلف اتصافها
بالصحة باعتبار المعتبرين ويحكم الحكام ويختلف بذلك صدق المفاهيم الكلية عليها اذا فرضنا ان فردا من البيع
مثلا كان الناس قبل الشرع او بعضهم بعد الشرع او بعضهم يرتبون عليه ترتيب اثر النقل والانتقال عليه فلا ريب
في صحة اطلاق البيع الموضوع للصحيح عليه بهذا الاعتبار حقيقة ثم لو فرض نهي الشارع عن ترتيب الاثر المذكور
على هذا الفرد فهو موجب لاخراج هذا الفرد عن المفهوم الكلي بحكم الشارع حيث ان اتصافه بصدقه عليه انما هو من
مقولة الحكم فيتبع الشارع تعالى هذا اتصافه بالنظر الى الشارع والى تابعيه واما بالنظر الى العرف الغير التابع
الملتزمين بترتب الاثر عليه فهو من مصاديقه وكيف كان فلفظ البيع والصلح وغيرهما من العقود ولفظ
الطلاق وغيره من الفاظ الايقاعات نظير لفظ المال والزوجية والملك فان لفظي المال والملك كالبيع
موضوعان لما يختص بالانسان مع كونه مما يبذل المال بازائه ولا ريب ان الاختصاص الماخوذ في
مفهومهما ليس مما تقتضيه ذات المال ولا مما تقتضيه السبب المنتقل الى الشخص بطريق العلية
بل انما هو امر اعتباري من مقولة الحكم يختلف باختلاف الحكام فلذا يكون الخمر مثلا مالا بالنسبة الى
الكفار المحللين له وليس بمال عند المتشرعة وكذا الملك ومثلهما الزوجية حيث انه موضوع لمرتبة مخصوصة
بالشخص مع ان زوجات الكفار المعقود عليها بطريقتهم ليست بزوجات حقيقة عند الشارع اعني بلا خلاف
حكمه والكاشف عنه فلذا لو تزوج احد من المتشرعة زوجة بطريقة الكفار لا تكون زوجة له شرعا فيكون
صدق للمفاهيم المذكورة على الافراد الخاصة دائرا مدار الاعتبار حيث ان القيد الماخوذ فيها وهو الاختصاص
امر اعتباري فكلما اطلق تلك الالفاظ على بعض تلك الافراد تبعا للعرف فلابد من ثبوت الاختصاص
في ذلك البعض عرفا او تبعا للشارع فلابد من ثبوته شرعا والا كان الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ

مع ان مفهوم الملاك لا يختلف باختلاف المستعملين والموارد وانما الاختلاف في الافراد والمصاديق وكذلك
لفظ البيع وما بعده موضوع لما يفيد الاثر المجعول له فان استعمل في هذا المفهوم من حيث هو مع قطع النظر
عن خصوصيات الافراد فلا ريب في حقيقته وجواز اطلاقه واما لو اريد اطلاقه بعض المصاديق فهو لا
يصدق عليه الا بعد تحقق القيد المعتبر في المفهوم ضرورة والا لما صار مصداقاً له لكن تحقق هذا القيد
لما لم يكن من الامور المحسوسة مثلا بل من الامور الجعلية فلا بد وان يصدق عليه بدا ملاحظة الجعل
والاعتبار فاذا اراد اطلاقه عليه تبعاً للعرف الغير المتشرعين فلا بد من احراز التزامهم بترتب الاثر
عليه ليكون هذا منشأ الصدق في المفهوم عليه او تبعاً للمتشرعين او الشرع فلا بد من احرازه عندهم حتى
يتحقق منشأ الصدق وذلك وذلك لا يوجب تصرفاً واختلافاً في وضع البيع وفي مفهومه الذي وضع
له وكيف كان فالظاهر وضع الفاظ العقود والايقاعات للصحيحة منها المفيدة عرفاً المعنى ما يترتب
عليه الاثر المقصود المجعول بشهادة التبادر من جوهر تلك الالفاظ وعدم صحة سلبها عن الفاسد
وان تصرف الشارع وتغيير عن بعض مصاديقها العرفية لا يستلزم التصرف في وضعها وتغيير في معناها
حيث انها موضوعة للمفاهيم الكلية لا للمصاديق وتصرفه يوجب خروج ما نهى عنه عن تلك المفاهيم
حكماً فالاطلاق عليه مجاز بملاحظة حكم الشارع والا فبملاحظة العرف الذي ابتنى على ترتب الاثر عليه حقيقة
بلا شبهة فلذا لا يلزم من تصرفه في بعض الافراد ثبوت الوضع الشرعي لها ثم انه قد يستشكل في وضع
تلك الالفاظ للصحيحة بان مقتضاه لزوم الاجمال في تلك الالفاظ الواقعة في حيز الخطابات كما
في الفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيحة فكما هو هناك لا يجوز التمسك باطلاقها ولا بعموم
الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق المشكوك فيها بل لا بد من التوقف والرجوع في تشخيص
المصاديق الى الادلة الشرعية اللازم باطل ضرورة عدم توقف من علماء الاسلام في صحة التمسك

باطلاق تلك الالفاظ والرجوع الى العرف في تشخيص بعض المصاديق وكيف كان فهذا اتفق
الكل على ذلك وكان ذلك عندهم كالضروريات فالملزوم مثله لان انتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم لعدم
جواز التفكيك بينهما عقلا ولذا اختار جماعة وضعها للاعم لكنه مدفوع بان لزوم الاجمال في الفاظ العبادات على
تقدير وضعها للصحيحة ليس من جهة وضعها لها من حيث وضعها لها بل من جهة ان معانيها من الماهيات المخترعة التي
لا سبيل للعرف في معرفتها وتشخيص الصحيحة منها لكنهما حتى تشخيص مفهومها وتمسك باطلاقها عند الشك
في اعتبار شيء بل لا يحصل الشك بعد تبين مفهومها فان مفاهيمها مساوية لما امر الشارع به ومعلوم ان ما امر به
يشتمل على جميع الاجزاء والشرائط فالعلم بها يستلزم العلم بجميع الامور المعتبرة فلا يبقى شك فيه وعدم
جواز الرجوع في تشخيصها الى العرف انما هو لذلك وكيف كان فلما لم يكن تشخيصها بالعرف لجهالتهم بها
ولكنهما العدم سبيل لهم اليها فلا يجوز الرجوع اليهم لذلك اولا ولا يجوز التمسك باطلاق الالفاظ ايضاً
فانه لا يمكن الا بعد احراز المفهوم وصدقه على المشكوك والمفروض عدم امكان احرازه بالعرف وانما
سبيله منحصر في الادلة الشرعية فلذا شك في اعتبار شيء فمعناه عدم تحصيل المفهوم من الادلة الشرعية بعينه
فهو موجب للشك في المفهوم وصدقه على الفرد المشكوك نعم القدر المتيقن من مصاديقها معلوم وهو لا يكفي
فيما ذكر ولو قيل انا نعلم مفاهيم تلك الالفاظ بوجه من وجوهها ككونها صحيحة او مأموراً بها او مقربة
وغير ذلك من الوجوه وكذا العرف يعرفون ذلك فلم لا يجوز التمسك باطلاقها ولا يجوز الرجوع اليهم
في تشخيصها قلنا ان معرفتها بوجه من تلك الوجوه حقيقة في معنى الاجمال فانها عناوين منتزعة من
المفهوم المجمل حيث انا نعلم انه متصف بتلك الصفات فلذا لا يكفي العلم في تشخيص مصاديقها
عليها بل معرفة المصاديق حقيقة متوقفة على الرجوع الى الادلة الشرعية وهذا بخلاف الفاظ المعاملات
فانها لما كان وضعها لغوياً او عرفياً ويكون معانيها مما يمكن تشخيصها بالعرف كساير الالفاظ اللغوية العرفية

فيجوز الرجوع اليهم في صرفها ثم التمسك باطلاقها على نفي ما يحتمل اعتباره شرعا فان اعتبار الشارع في
مفاهيمها في مقام الحكم بان قيدها باعتبار بعض الافراد لا يوجب التصرف في وضعها كما عرفت ولا في
صدقها على مصاديقها العرفية بل يوجب تقييدها وتخصيصها في الحكم الذي حكم به عليها من الحل او الحرمة
واخراج بعض المصاديق عن ذلك الحكم فلا يكون الشك في اعتبار شيء شرعا منشأ الشك في تلك المفاهيم او في صدقها
على بعض المصاديق العرفية فيكون حال تلك الالفاظ اذا وقعت في حيز الاحكام الشرعية حال ساير الالفاظ
اللغوية والعرفية في عدم كون الشك في اعتبار امر زايد منشأ الشك في المفهوم او في صدقه على بعض المصاديق
العرفية كلفظ الغسل مثلا حيث انه موضوع لغة وعرفا لمعنى معين في العرف وهو المطلوب في الخطابات الشرعية
لا يوجب الشك في اعتبار الشارع قيدا فيه في مقام الحكم الشك في مفهومه او في صدقه على بعض المصاديق بل مفهومه
عند اهله مبين وصدقه على افراده معلوم ومتى شك في خروج شيء منها عن الحكم باحتمال التقييد في موضوع
الحكم تمسك باطلاق اللفظ على نفيه نعم فرق بين تلك الالفاظ وساير الالفاظ اللغوية والعرفية من حيث ان
مفاهيمها كما عرفت ليس من الامور الواقعية بل من الاعتبارية باعتبار العقلاء فيها وهو الصحيح حيث
انها من مقولة الحكم لكنه عرفت انه لا يوجب كون الشك في اعتبار شيء فيها شرعا الشك في نفس المفاهيم و
انما يوجب الشك في خروج بعض المصاديق عن كونها مصاديق لها عند الشارع لا عند العرف لكن هذا
لا يوجب التوقف عن الاستدلال باطلاق تلك الالفاظ فيما كان في مقام الاطلاق سليم عن ورود المانع والشارع في محاورته
وتكلمه بالالفاظ العرفية كواحد من اهل العرف فمتى اطلق تلك الالفاظ فهو يريد مفاهيمها العرفية و
لا ريب في صدق تلك المفاهيم على جميع مصاديقها العرفية حقيقة فيما لم يعلم باخراج الشارع لبعضها
فيشمله الخطاب ويتمسك في اثبات الحكم الثابت للمفهوم لذلك الفرد بتحقق المفهوم في ضمنه مع عدم
العلم بتقييده بالنسبة اليه لانه لا عبرة بقيد في حكم فقد عرفت رجوعه الى التقييد في حكم المفهوم وفي كونه

موضوعا لذلك الحكم لا في نفس المفهوم ولكن ان موجب التخلف افراده بعد العلم بالخروج بالنظر الى حكم الشارع
فما لا يعلم التقييد يتمسك باطلاق اللفظ نعم لو اعلم باخراج الشارع لبعض الافراد العرفية عن الحكم وحكمه
بحرمته فهو موجب لخروجه عنه عند الشارع فيعلم مصداقيته عند الشارع ويخرج غير هذا الفرد فلا بد من
حمل تلك الالفاظ بعد العلم بخروج هذا البعض على غير هذا الفرد واما قبله فلا اذ المفروض تساوي هذا
المصداق المشكوك خروجه لساير المصاديق في صدق المفهوم عليه عند العرف وان الشارع يجري في محاوراته
على مجرى العرف فما لم يعلم بخروج بعض منها بحكمه يحمل خطاب على الاطلاق بالنسبة اليه فمتى قال
احل الله البيع مثلا فمقتضى تعليق الحكم على الماهية المطلقة مع صدقها على جميع مصاديقها العرفية ثبوت
الحكم لجميع تلك الافراد ثم اذا قال الحرمة بيع الربوي او المجهول مثلا فهو موجب لتخصيص هذا الخطاب وخروج
بيع الربوي المجهول عن مصاديق البيع بحكمه فيتم في الخطابات البعدية اذ فيها يحمل اللفظ على غير هذا الفرد
لا الخطابات القبلية والحاصل ان الشارع قبل الخبر عن بعض المصاديق العرفية كواحد من العرف ويكون تابعا في
كون تلك المصاديق مصاديق لمفاهيم تلك الالفاظ فاذا اطلق لفظا من تلك الالفاظ فهو ظاهر
في جميع تلك الافراد فيثبت فيها حكم المطلق على المفهوم واما بعد الخبر عن البعض المذكور فهو يخرج عن تبعية
العرف في كون هذا فردا منها حيث ما عرفت ان منشأ فردية له انما هو بواسطة الحكم فاذا خالف حكمهم في
ذلك فهو منفرد عنهم ومخرج له عن مصاديق تلك المفاهيم واما بالنسبة الى غير هذا البعض المعلوم كونه
منهيا عنه فهو مثل ما لم يبين اصطلاحهم تابع فيهم فيتمسك باطلاق اللفظ في الاثبات لديهم وهكذا نعم
الاشكال وارد على من يزعم كون معاني تلك الالفاظ من المخترعات الشرعية والحق انه لا نقول به وقد عرفت
ظهور الاتفاق بل حصوله على نفي هذا الاحتمال مع انا قد نفينا احتمال كونها حقايق شرعية والحمل
وضعها في اللغوية والعرفية ومعه لا يعقل احتمال كونها ماهيات مخترعة لان اهل العرف لم يكونوا

يعرفون المعانى المجوزة حتى يضعوا الالفاظ بازائها قد تم الكلام فى هذه المسالة بعون الله الملك العلام فى يوم
الاربعاء ثمانية عشر من شهر صفر المظفر سنة ١٢٨٦ وقد وقع الفراغ من تحريره بقلمه فى ليلة السبت الحادى عشر من شهر
جمادى الاولى سنة ١٣٠٥

اصل اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى على اقوال يأتى تفصيلها وقبل الشروع فى
المقام لابد من تمهيد مقدمة وهى ان مرادهم بجواز الاستعمال فى المقام وعدمه انما هو بالنظر الى قواعد
اهل اللسان والعربية بحيث ينطبق على قوانين محاوراتهم او لا ينطبق لا جوازه شرعا او عقلا او لا
فى امكان هذا المعنى او غاية غلطية الاستعمال وهى لا توجب استحالته وايضا استعمال اللفظ فى اكثر من
معنى يتصور على وجوه الاول ارادة المعنيين معا منه بان يكون كل واحد جزء المستعمل فيه اللفظ ويكون
اللفظ مستعملا فى مجموع هذين الثانى ارادة القدر المشترك بينهما منه بحيث يشملهما لكون كل واحد
فردا من القدر المشترك الثالث ارادة خصوص كل واحد من المعنيين بطريق الاستقلال والانفراد
بارادتين مستقلتين بان يقيم اللفظ الواحد فى استعمال واحد مقام تكرير مرتين او ان يراد او ازيد
من اكثر من معنيين بحيث يكون استعماله فى كل من المعنيين او ازيد كاستعماله فيه وحده من حيث
استقلاله فى ارادته من اللفظ وانفراده عن ملاحظة معنى آخر معه على وجه يكون تمام اللفظ قالبا
لتمام كل من المعانى وعبارة عنه كما كان فى صورة استعماله فيه وحده فيكون دلالته على كل منها بطريق
المطابقة فاذا قلت جئنى بعين مستعملا له فى الذهب والفضة على هذا الوجه وتريد اياهما منه
كما انك قلت جئنى بعين تريد به الذهب ثم قلت جئنى بعين تريد به الفضة فكان كلا
من الذهب والفضة فى ذلك الاستعمال مرادا بارادة مستقلة ومنفردة عن ملاحظة الآخر ويكون
دلالة اللفظ عليه بطريق المطابقة فكذلك الحال فيهما عند ارادتهما على الوجه المذكور من اللفظ فى استعمال

واحد

واحد من حيث الاشتمال ولا ينبغى الارتياب فى جواز الاستعمال على الوجهين الاولين فانحصر موضع النزاع
فى الاخير وبكشف عنه ايضا ان احد اقوال المجوزين فى المقام كون الاستعمال على وجه الحقيقة ولا ريب
انه لا سبيل اليها الا على الوجه الاخير وايضا موضع النزاع فى المقام من حيث وجه الاستعمال كموضع النزاع
فى المسألة الآتية وهى جواز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى ولتصريحهم بذلك حيث انهم
ذكروا فى عنوان المسألة المذكورة انهم اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى
على نحو اختلافهم فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى وقد اعترض على مجوزى الاستعمال هناك بان
المجاز كما ذكره اهل البيان ملزوم لقرينة معاندة عن ارادة المعنى الحقيقى فاجابوا عنه بان ملزوم القرينة معاندة
عن ارادة الحقيقة فى ارادة واحدة بدلا عن ارادة الحقيقة وهو غرض اهل البيان هذا واما استلزام القرينة
معاندة عن ارادة الحقيقة ولو بارادة اخرى مستقلة ومنفردة عن ارادة المجاز فلا والمقصود ارادتهما
بارادتين مستقلتين فيعلم من هذا الجواب بضميمة قولهم على نحو اختلافهم فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى
ان محل النزاع فى المقام انما هو الوجه الاخير لا غير حيث ان الارادة على الوجهين الاولين واحدة فرضا
وان كان المراد متعددا وانما يتصور تعددها على الوجه الاخير وكيف كان فالمناط فى موضع النزاع فى
المقام انما هو استعمال اللفظ فى اكثر من معنى بحيث يكون ارادة كل من المعانى منه كارادته منه عند
استعماله فيه فيلزم تعدد الارادة واستقلال كل من الارادات عن الاخرى ومن هنا ظهر ضعف
جعل المناط فيه ان يستعمل اللفظ فى المعانى على وجه يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفى كما فعله بعضهم ويمكن توجيهه بانه وان لم يكن بيانا لحقيقة المناط فى محل النزاع الا انه
بيان لمحل النزاع بلازمه المساوى له ولا ضير فيه ويرده منع التساوى بينهما بل النسبة بينهما
عموم من وجه لامكان استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى على الوجه المذكور فيها الا يكون حكم

اصلا كما في مقام التعداد او مع ثبوت الحكم لكن بتعليقه على مجموع المعنيين المستعمل فيهما اللفظ
على الوجه المذكور اذ لا ريب ان الاستعمال على هذا الوجه قائم مقام تكرير اللفظ ولا ريب انه يمكن
تعليق الحكم على مجموع المعنيين اذا اريد كل واحد من اللفظ باستعمال على حدة كان تقول عيني
وعيني ابيتو هما مريد التعليق وجوب الاتيان على مجموع الامرين من الذهب المراد من الاول والفضة
المرادة من الثاني مع ان استعمال اللفظ في كل من هذين الاستعمالين لا يكون الا بطريق الاستقلال
والانفراد فيعتبر في الاستعمال على الوجه المذكور الذي هو المناط في محل النزاع عما ذكروا واما انفراد في
ما ذكروه من ذلك فلامكان استعمال اللفظ في مجموع المعنيين بان يكون كل واحد منهما مدلولا تضمنيا
مع تعليق الحكم على كل واحد منهما مستقلا بحيث يكون كل واحد مورد الاثبات والنفي كما هو الحال
في الفاظ العموم ثم ان بعضهم قيدوا النزاع بما اذا امكن الجمع بين المعنيين وليس بجيد لان المراد ب
الامكان ان كان هو الامتناع العقلي ويكون المقصود اخراج ما اذا كان اللفظ موضوعا للضدين
او النقيضين فقد عرفت ان النزاع في جواز الاستعمال وعدمه انما هو بالنظر الى قواعد اللغة
اللغوية ولا ريب في عدم امكان الجمع بين المعنيين عقلا لا يوجب المنع وخروج المورد عن القواعد
المذكورة بحيث يوجب التفاوت بينه وبين غيره وان كان المراد هو الامتناع بالنظر الى قواعد
اللغة والعربية فهذا اوضح فسادا من الاول حيث انا عرفت ان النزاع في الجواز وعدمه انما هو الامتناع
والامكان بهذا المعنى وهذا التقييد يوجب رفع النزاع في موضع الجواز فيكون تناقضا محضا
والظاهر بل المقطوع به ان مراده الاول وقد عرفت ما فيه ويمكن توجيهه بان عدم امكان الارادة
في صورة اشتراك اللفظ بين الضدين او النقيضين وان لم يوجب المنع عن الاستعمال على الوجه
المتقدم بالنظر الى قواعد اللغة والعربية اذا جاز في غير هاتين الصورتين لكنه مانع عن وقوع الاستعمال

المذكور

المذكور فيهما فلا يحتمل فيهما ذلك فيبقى ثمرة الخلاف بالنسبة اليهما فلا فائدة في تعميم النزاع بالنسبة اليهما فتقييد
النزاع بغيرهما لذلك لكنه مدفوع بان ظهور الثمرة في بعض الموارد لا يوجب تخصيص النزاع بموارد ظهورها الا ترى
ان مباحث الالفاظ بجميع يكون الثمرة في الخلاف فيها السكوت في حال الحقائق الشرعية مع ان النزاع فيها في الاعم
منها فافهم هذا ثم انك قد عرفت محل النزاع وهو الوجه الثالث بالمفهوم لكن الاشكال كله في تصور
وتعقل وقوعه من جهة ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد معناه جعل اللفظ عبارة عن ذلك المعنى وعنوانا
من عناوينه بحيث كان المستعمل يوجد المعنى المذكور بهذا اللفظ كما هو الحال في سائر عناوين المعنى حيث
ان تحقق واحد منها يحقق المعنى ويكون هو هو بمعنى ان وجوده عين وجود ذلك المعنى فيكون وجود اللفظ
المذكور ايضا عين وجود المعنى المعبر عنه بوجوده اللفظي حيث ان لكل من المعاني وجودات ثلاثة الذهني
والخارجي واللفظي فكما ان المتصور في الذهن عين المعنى بوجوده الذهني وكذا الفرد المتحقق في الخارج
عينه بوجوده الخارجي فكذلك اللفظ المعبر عنه عينه بوجوده اللفظي فلفظ زيد [illegible] فكانك اوجدته
به ويكون هذا اللفظ هو لكن بوجوده اللفظي فاذا فرضنا ان النزاع في استعمال المشترك في اكثر من معنى
بحيث يكون الحال فيه بالنسبة الى كل واحد من المعاني كالحال فيه عند ارادته منه وحده فلا بد ان يكون اللفظ
الواحد بوجوده الواحد عبارة وعنوانا عن هذا المعنى مستقلا وعن ذلك كذلك ومرجعه الى تحقق معنيين بوجودين
متعددين مستقلين بوجود هذا اللفظ والمفروض وحدة وجوده ولازمه كون الوجود الواحد عين وجودين
متعددين مستقلين وهو محال ولا فرق في ذلك بين تغاير [illegible] في المعنيين وبين تعاقبهما بان
يوجد منه اولا هذا المعنى مستقلا ثم اراد منه ذلك [illegible] فكانه منوي في ذهنه عند ارادة المعنى
الثاني وكيف كان فدون تعقل هذا الوجه من الاستعمال خرط القتاد [illegible] ان امكن تعقل هذا الوجه
من الاستعمال فلا اشكال في كونه محل النزاع والا فلا بد من [illegible] احد امرين اما جعل النزاع في ذلك

اخذا بظاهر كلماتهم المتقدمة ويؤخذ امتناع وقوعه كما ذكره دليلا على عدم جوازه واستلزمه وثانيهما ان يجعل
هذا المحذور قرينة على ان محل النزاع غير الوجه المذكور بان يكون النزاع مثلا في استعمال المشترك في اكثر من معنى
اما على وجه الشرطية واما على وجه الابهام واما على وجه سريان اللفظ بان يريد به احد المعنيين ثم يريد به المعنى
الآخر بدلا عن المعنى الاول ولا ريب ان كون النزاع في احد هذه الوجوه ابعد في غاية البعد بل نقطع بعدمه
اذ لا ريب في جواز الاستعمال على احد هذه الوجوه مع ما مر في الاخير كما سبق التنبيه عليه في آخر المسئلة فالظاهر
بل المتعين ان النزاع انما هو فيما ذكرنا فيكون امتناع وقوعه دليلا على امتناعه ويمكن استفادة ما ذكرنا
ايضا من بعض ادلة المانعين وهو احتجاجهم بامتناع ارادة المعنيين فتأمل ويمكن ابداء الفرق بين معاني
المعاني ووجوههما وبين الالفاظ الموضوعة لها الكاشفة عن ارادتها بان الاسامي ان الاول معنى
وجدت يكون وجودها عين وجود تلك المعاني بحيث يصح حمل كل منها على الآخر والحكم باتحادهما اما
في الوجود الخارجي كالناطق والضاحك والكاتب بالنسبة الى الانسان مثلا فلا يجوز كون وجود شيء
منها عين وجود شيء من موجودين مستقلين اذ الوجود الواحد لا يمكن كونه وجودا لموجودين مستقلين
فاذا اتحد هو مع وجود لم يصح اتحاده لوجود شيء آخر مباين لذلك الامر على نحو اتحاده مع ذلك
الامر هذا بخلاف الثاني اي الاسامي فانها علامات ومرآت لتصور المعاني في ذهن المخاطب وحاكية
عنها ولا ريب في امتناع حمل شيء من الحاكي والمحكي عنه على الآخر فان كلا منهما شيء مستقل منفرد
في الوجود عن الآخر ولما لم يكن صفة الحكاية الثابتة لها من تابعة لها بل انما هي امر جعلي منوط بجعل
الواضع فيمكن جعل الواضع لفظا واحدا حاكيا عن معان متعددة مستقلة منفردة كل منها عن الآخر
كما هو الحال في المشتركات فانها موضوعة بازاء كل من المعاني بوضع مستقل ويكون حاكية عن كل
منها كما هو المتبادر كل منها بمعنى مقصود من تلك الالفاظ على نحو الاستقلال عند اطلاقها الا ان

الاجمال

الاجمال فيها بالنظر الى الامر المقصود بمعنى وهو المراد منها فنقول انه بعد ما ظهر ان الالفاظ المشتركة متى اطلقت تكون
حاكية عن كل من معانيها بالدلالة التصورية على نحو الاستقلال فلا ريب انه لا مانع من اجتماع ارادتين مستقلتين
في النفس كما في صورة ارادة معنيين بلفظين ولا مانع ايضا من ذكر اللفظ الواحد المشترك ايضا والمفروض كلا حينئذ
ذلك اللفظ ايضا لكونه مرآتا حاكية عن جميع معانيها على نحو الاستقلال فلا يمتنع جعل ذلك اللفظ كاشفا عن
ارادة تلك المعاني على نحو الاستقلال ضلا والاعتماد في تفهيمها عليه ولو بمعونة القرينة فبطل المقايسة
ودعوى امتناع الاستعمال على الوجه المذكور ولا معنى لكون وجود اللفظ عين وجود المعنى بوجود اللفظي الا
بكشفه عن ذلك المعنى بوجود ذلك اللفظ وهي غير ما نعة مما ذكرتم فاذا عرفت موضع النزاع فلنشرع
في المقام فاعلم انهم اختلفوا في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى على الوجه المتقدم على اقوال ثالثها
التفصيل بالجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها جوازه في النفي دون الاثبات ثم المجوزون مطلقا
اختلفوا في انه بطريق الحقيقة او المجاز فذهب بعضهم الى انه حقيقة مطلقا ومنهم الآمدي وذهب الحاجبي ظاهرا في
الجمع عند التجرد عن القرينة وذهب بعضهم الى انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم من فصل بكونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية والجمع واذ قد عرفت ان المقصود بالجواز في المقام هو الجواز بالنظر الى قواعد اللغة
ومحاورة اهل اللسان فيكون المسئلة توقيفية توظيفية موظفة من الواضع واهل اللسان فيكون مدرك
الجواز هو ثبوت المقتضي لان الواضع على طريق يجوز بطريق الحقيقة بمعنى ثبوت ان الواضع وضع اللفظ
بازاء كل من المعاني على وجه يقتضي جواز استعماله في اكثر من واحد على النحو المتقدم او العلاقة على تقدير
دعوى بطريق المجاز مع انتفاء المانع ويكون مدرك المنع منع ثبوت المقتضي مطلقا او ثبوت المانع كذلك
على تقدير دعوى المنع مطلقا ومنع المقتضي او ثبوت المانع بالنسبة الى الاستعمال الحقيقي او المجازي على تقدير
دعوى منع احدهما فاذا علمت ذلك فاحتج من اجازه حقيقة مطلقا بان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني

لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز استعماله في اكثر من واحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد انه استعمال
للفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع وحاصله دعوى ثبوت المقتضي وانتفاء المانع ولو بالاصل او دعوى
او ان الوضع معناه تخصيص اللفظ بالمعنى لغرض استعماله فيه فهو منبعث عن ذلك الغرض والجواز لا يقبل المنع واورد
ثانيا بان اللفظ وضع لكل من المعاني بقيد الوحدة وارادة كل من المعاني معها يستلزم التناقض اذ ارادة
كل منها معها معناه الاكتفاء به وارادة غيره معه معناه عدم الاكتفاء به فلا يمكن الاستعمال في اكثر من
معنى واحد الا بالغاء قيد الوحدة ومعه لا يكون الاستعمال حقيقة بل مجازا لاستعمال اللفظ في جزء معناه
واجيب بان اللفظ وان لم يوضع وضعه لكل واحد من المعاني مع الانفراد حتى يكون الوحدة قيدا للموضوع له لكن
نقول انه موضوع له في حال الانفراد ولما كان الوضع توقيفيا فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن
منه وهو ثبوته له في تلك الحال فالمتيقن من جواز الاستعمال على وجه الحقيقة انما هو جوازه فيها واما
في غيرها فلم يعلم ثبوت المقتضي له وهو الوضع فلا يجوز الاستعمال على الوجه المذكور وانت خبير بان حاصل
الايرادين انما هو منع وجود المقتضي للاستعمال على وجه الحقيقة عند ارادة ازيد من معنى واحد من
اللفظ الا ان المنع في الاول على وجه القطع وفي الثاني على مقتضى الاصل ولا يخفى ما في كل منهما من النظر
بل المنع اما الاول فلان الوحدة المدعى اعتبارها في الموضوع له اما ان يكون المراد بها وحدة ذلك المعنى
المساوقة لوجودها واما ان يكون المراد بها وحدة المعنى في الاستعمال وعلى الثاني فهي اما وحدة مفهوم
الاستعمال واما وحدة مصداقه المتشخص بفصل المستعمل بين المتخالفة الاعتقاد حملية ضميرية ويكون حاصل
معنى تقييد الموضوع بها في مثل لفظ زيد مثلا ان معناه الذات مع انه متحد في استعمال المستعمل
اياه في استعماله الخاص وهو هذا الاستعمال الذي يريد به هذا المعنى واما وحدة ملاحظة الواضع المعنى
حال الوضع بان يكون الموضوع له هو المعنى مع وحدة ملاحظته او بشرطها فان الوحدة المطلقة لا معنى

لاعتبارها

لاعتبارها فانها امر اضافي لا يتحقق الا مضافا من متعلق فان كان المراد الاولى او الاولى من قسمي الثانية فلا ريب في عدم منع
اعتبار شيء منها من استعمال اللفظ في اكثر من معنى بل يمكن معها ارادة الف معنى لو كان اللفظ لها بهذا المقدار
من المعاني لعدم خروج شيء من المعاني عن وحدة ذاته على الاول بل كل منها باق على ما كان من وحدة
الذات فيمكن ارادة الجميع كل واحد بقيد وحدته في ذاته ولعدم منع ارادة كل من المعاني مع مفهوم وحدة
الاستعمال المطلق من ارادة غيره معه كما على الثاني فان حال الوحدة كسائر المفاهيم التصورية المعتبرة قيودا
للمعاني كتقييد الحيوان بالناطق او الناهق وغيرهما وان كان المراد الثاني من قسمي الثانية كما هو الظاهر فلا
ريب في امتناع ارادة المستعمل المعنى معه لامتناع صيرورة الشيء موضوعا لنفسه لاستلزامه الدور وبيان
ذلك انه لو فرضنا ان لفظ زيد مثلا موضوع للذات متقيدة بالاستعمال الجزئي الحقيقي الخاص المتحقق الصادر
من المستعمل عند ارادته معنى هذا اللفظ فيكون معناه الحقيقي هو ذات المعنى مقيدة بهذا القيد فيكون
الاستعمال الحقيقي منحصرا في استعمال اللفظ في مجموع الامرين من الذات والقيد المذكور فاذا اراد المستعمل
استعمال هذا اللفظ على وجه الحقيقة فلا بد ان يريد من اللفظ هذا المعنى مع هذا الاستعمال الذي يريده
الآن فانه هو القيد المعتبر في الموضوع له فيكون موضوع استعماله هذا هو نفس هذا الاستعمال وهو غير معقول
لاستلزامه الدور فان معنى الاستعمال انما هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى منه والمفروض ان موضوع استعماله هذا
هو نفس هذا الاستعمال ولا ريب ان تعلق ارادة شيء يتوقف على تماميته بدون تلك الارادة والمفروض
في المقام ان تمامية المراد بنفس تلك الارادة وتوقفه عليها فيلزم تقدم تلك الارادة على نفسها فلو ثبت
استحالة ارادة المعنى مع القيد المذكور فلا يجوز للواضع وضع اللفظ لمثل هذا المعنى لانتفاء فائدة
الوضع فيلغو هذا مضافا الى ما نجده من انفسنا من عدم الالتفات الى ملاحظة الوحدة بأي معنى كان
في مقام وضع لفظ بازاء معنى من المعاني كما في وضعنا الاعلام لاولادنا او لاوجودنا ولا احد او يشهد له

انه تبع حال الوضاع في مقام الوضع والظاهر انه اشتبه الامر على المورد من جهة انه لم يكن المتبادر من الالفاظ عند الاطلاق الا معنى واحد فتوهم ان هذه الوحدة جزء من الموضوع له بشهادة التبادر مع انه لا شهادة له بذلك وانما تشهد اذا تبادر المعنى بعنوان كونه مقيدا بالوحدة بان يفهم من اللفظ المعنى والوحدة او بشرطها الا المعنى الواحد فان هذه الوحدة انما هي المساوقة لذات المعنى مفهومة بواسطة العقل وان الذي يدل عليه اللفظ انما هو ذات المعنى ولما كانت هذه الوحدة لازمة له عقلا فيفهم المعنى الواحد لذلك ثم انه كما لا يجوز تقييد الموضوع له بالوحدة بالمعنى الاخير كذلك لا يجوز تعميمه بالنسبة الى هذا القيد لانتفاء الفائدة بالنسبة اليه فلغو فافهم وان كان المراد الثالث وهي الوحدة الملحوظة حال الوضع فلا ريب ان اعتبارها مستلزم للدور نظرا الى ان اتصاف المعنى بوحدة الملاحظة انما هو يتحقق بعد الوضع نظير اتصافه بوحدة الاستعمال بعده فلا يمكن جعله موضوعا ومتعلقا للوضع لاستلزامه كون الشيء منوطا على ما يتوقف عليه وهو محال واما الامر الثاني فلان التوقف عن استعمال اللفظ في اكثر من معنى لمكان لاحتمال تقييد الموضوع له بالوحدة قد عرفت ما فيه في الجواب عن الامر الاول من انها بالمعنى الاول او الثاني لا تمنع من ذلك وهي بالمعنى الثالث او الرابع لا يجوز اعتبارها في الموضوع له كما عرفت فالمانع معلوم العدم والمحتمل المحتمل غير قابل للمنع قطعا فلا بد ان يقطع بعدم المانع من هذه الجهة وان كان لاحتمال منع الواضع بعد وضعه اللفظ للذات لا بشرط بان منع اللفظ او للذات المعنى من غير اعتبار شيء في كونه موضوعا له ثم نهى عن استعمال اللفظ فيه منضما الى ارادة غيره معه ففيه ان الوضع متى صدر عن الواضع باي وجه كان فهو علة تامة لجواز الاستعمال على هذا الوجه بحيث لو نهى بعد ذلك عن استعمال اللفظ على هذا الوجه مع اقتضاء الوضع لذلك لم يعد ذلك منه سفها وموجبا للضحك عليه ولو فرض نهيه فائدة لا يستلزم مخالفته الغلط في الاستعمال وانما يترتب على مخالفته الذم والعقاب لو كان ممن يجب اتباعه على المستعمل والا فبطل احتمال التوقف في الاستعمال بعد احراز

الوضع كيف كان فلا ينبغي معنى لجعل الوضع تارة مهملا والاخذ بالمتيقن منه بل الموضوع له من حيث اعتبار قيد الوحدة وعدمه معلوم لا اهمال ولا اجمال فيه اصلا ولا للتوقف لاحتمال نهي الواضع والظاهر ان مراده من محال الانفراد هو الانفراد في لحاظ حال الوضع بمعنى ان الواضع وضع اللفظ لكل من المعاني حال كونه ملاحظا لذلك المعنى وحده في هذا الوضع بمعنى انه لم يلاحظ غيره في هذا الوضع وتوضيح الجواب عنه ان كل واحد من المعاني بالنسبة الى الوضع جزئي حقيقي لا يمكن تعدي الوضع عنه الى غيره وان كان ذلك المعنى في نفسه كليا ذا افراد بمعنى ان كلا ما لاحظه الواضع ووضع اللفظ وعينه بازائه وخصصه به لا يعقل تعدي هذا الوضع الجزئي الخاص عن هذا المعنى الى غيره وشموله له سواء كان هذا المعنى من قبيل الذوات كزيد وعمرو وجمل وفرس وغيرها او من قبيل الحالات كاستنان الابل حيث ان كل سن منه له اسم خاص الا ان الثاني اظهر في عدم امكان تعدي الوضع عن المعنى الملحوظ الى غيره ولكن بعد التأمل يظهر ان الاول ايضا كذلك فان الذات الملحوظة في حال الوضع وان كان يتصور لها حالات وان كان هو جزئيا حقيقيا كزيد ويكون هو قدرا مشتركا بين تلك الحالات كما ان الذي يكون في حد نفسه كليا يكون قدرا مشتركا بين افراده الا انه لا يعقل تعدي الوضع الخاص الصادر من الواضع عنه الى غيره والا لامكن ان يقال ان لفظ الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون هو الفرس او البقر ولا فيكون له معنيان الحيوان الناطق وحده وهو مع الفرس او البقر والتالي باطل جدا فالمقدم مثله وبالجملة فحال الوضع كحال العقود والايقاعات من حيث انها اذا تعلقت بشيء لا يجوز تعديتها عنه الى غيره فيقال في النكاح المتعلق بهند مثلا انه تعلق بها من دون تقييده بعدم كونها مع زينب فيحكم بالاطلاق بثبوت النكاح لزينب ايضا وفي البيع اذا تعلق بالفرس انه تعلق به اعم من ان يكون منفردا فيشمل البقر فيكون البقر ايضا مبيعا فظهر ان الوضع لا يقبل الاهمال والاجمال بل كلما لاحظه الواضع

ثم بين اللفظ باراءه هو الموضوع في هذا الوضع لا غير فالاحتمال شمول تعيين حتى يقال ان القدر المتيقن كونه موضوعا في حال
الانفراد واما في الانضمام فلم يثبت فيجب الاقتصار على المتيقن بالاصل اعني اصالة التوقف فبطل ابتناء المنع على ذلك
وكيف كان فمجرد تعلق الوضع بالمعنى في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد بل ونفي
كون ذات المعنى متعلقا للوضع وهو حاصل في الحالين فمجرد حصول صفة حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك
اللفظ بتلك الخاص مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيدا في المقام والا لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها
بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد
في المقام ولو فرض غفلة الواضع عن التعميم بل ملاحظة لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور فظهر ان الموضوع
فيما اذا لم يلاحظ الواضع غير المعنى الشائع فيه بل لاحظ وحده انما هو ذات المعنى من غير مدخلية لشيء من الحالات فلا
يحتمل معه مدخلية حال الوحدة حتى يقال ان القدر الثابت ثبوت الوضع له في حال الانفراد فيجب الاقتصار عليه لكون الوضع
توقيفيا هذا تمام الكلام في الجواب عن الايرادين فلنرجع الى اصل الاستدلال فنقول قد يحتج ان غرض المستدل
ان اللفظ المشترك قد وضع لكل من معانيه لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فيجب ان الموضوع له انما هو ذات كل واحد
منها وهي متحققة في حال وحدة المستعمل فيه وفي حال تعدده فلا يختص الوضع بحال دون حال بل يعم الحالين الجميع
حال الانضمام فيكون مقتضيا لجواز الاستعمال مطلقا على نحو استعمال اللفظ في كل من المعاني منفردا ولكون هذا الاستعمال
حقيقة فلاستعمال اللفظ فيما وضع له من دون عروض خصوصية تخرجه عن كونه موضوعا له هذا والانصاف
ان هذا الاستدلال لا غاية للتأمل وانا الذي ذكره من ان الموضوع انما هو ذات كل واحد من المعاني لا بشرط
من كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال مطلقا فينبغي اختيار الجواز لولا ما قدمنا من الوجه العقلي
على امتناع الاستعمال على هذا الوجه وهذا المانع على تقدير ثبوته كما هو الظاهر انما يمنع من تحقق هذا الوجه من الاستعمال
لا عدم جوازه بالمعنى الشائع فيه بمعنى كونه موجبا للغلط هذا الاستعمال على تقدير وقوعه بمعنى خروجه عن قواعد

اللغة

اللغة العربية اذ المفروض اقتضاء الوضع لجواز هذا النحو من الاستعمال فيكون على تقدير وقوعه منطبقا على قواعد
اللغة لولم يمنع مقتضاها الا الحكم العقلي الثابت فانه ليس من الاوضاع اللغوية وهذا ايضا ظاهر وكيف كان فهذا المانع مانع عن
تحقق هذا النحو من الاستعمال في الخارج لا عن جوازه بالمعنى الشائع فيه ثم بعد هذا المانع ثمرة القول بعدم
الجواز بالمعنى المذكور ثم انه ربما يتخيل ابتداء المانع عن جواز الاستعمال على الوجه المذكور بالمعنى الشائع فيه ايضا من
الوجوه الثلاثة على سبيل منع الخلو احدها انه كما يكون الوضع توقيفيا فكذا الاستعمال فمجرد ثبوت الوضع
لكل واحد من المعاني لا بشرط لا يكفي في جواز الاستعمال مطلقا بل لا بد من ثبوت تجويز الاستعمال ايضا والقدر
الثابت منه انما هو بالنسبة الى ارادة كل منهما منفردا فيجب الاقتصار عليه وثانيها ان يقال انا تتبعنا ما استعمل
المحاورات الدائرة بين العرف وخطبهم وانشاءاتهم لم نجد هذا النحو من الاستعمال فهو يكشف عن عدم جواز
هذا الاستعمال من اصله او عن هجره بينهم ولو كان جائزا في بدء زمان اللغة وثالثها ان يهجن العرف
هذا النحو من الاستعمال فيكشف عن عدم جوازه عندهم لكن لا بد ان يكون التهجين راجعا الى الاستعمال
على هذا الوجه لا الى ذكر المعنى فانه ربما يكون الاستعمال صحيحا منطبقا على قواعد اللغة لكن لما كان مدلول
اللفظ امرا ركيكا لا ينبغي اظهاره والتفوه به فيهجن العرف هذا الاستعمال كما في موارد لا يترتب على ذكر
اللفظ فائدة لكونه اظهارا للبديهي او كون مضمونه امرا شنيعا انتهى ولا يخفى ما في كل من الوجوه الثلاثة من
المنع اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا من ان الوضع علة تامة لجواز الاستعمال لانه ليس الا تعيين اللفظ للمعنى
لغرض الاستعمال فيلزمه تجويز الاستعمال من دون توقف على اذن اخر بل لا يحصل منع الواضع بعد
لكونه نقضا للغرض وان توقيفية الاستعمال انما هي توقفه على الوضع لا على تجويز اخر فلا ترى انه اذا دخل
احد في لسان فانما يسأل عن اوضاع الالفاظ في هذا اللسان فاذا علمها لا يتوقف عن الاستعمال بل
يستعمل الالفاظ المتداولة في تلك اللغة في معانيها من غير حالة منتظرة او سؤال عن ان الواضع هل رخص

[illegible]

هذه الاستعمالات اولا واما الثاني فلمنع كون مثل هذا النحو من الاستقراء المثبت للشك بل الاستقراء انما
ينفع لو كان بحيث يفهم ويعلم منه امتناع اهل اللسان عن هذا النحو من الاستعمال بان يكون المراد من الاستقراء آتيها
هو امتناع كل واحد من اهل اللسان عنه لا عدم وقوعه منهم فانه لا يدل على عدم الجواز بمعنى امتناعهم منه ضرورة
وجود بعض الالفاظ في اللغة في او لغة مع عدم استعمال اهل هذه اللغة اياه في معناه مع انه لو استعمل فهو
صحيح قطعا واما الثالث فلانه لم يعلم من حالهم تجنبهم عن هذا النحو من الاستعمال بل لا ينبغي احتمال ذلك منهم بعد فرض
كون الوضع على نحو يقتضيه ضرورة ان الاستعمال الحسن عندهم انما هو الذي يكون على طبق الوضع والمعنى
على خلافه حيث انهم تابعون للواضع لا انهم في قباله فبعد فرض اقتضاء الوضع له فهو حسن عندهم قطعا
ومن هنا ظهر انه لا يجتمع فرض كون الوضع مقتضيا مع احتمال عدم الاستعمال من اوليه بان اللغة فان
مشاهد الجواز ليس الا خبر عن مقتضى الوضع فبعد فرض كونه على طبقه لا يحتمل المنع واما احتمال
مهجورية الاستعمال على هذا النحو فهو غير قادح جدا فان المهجورية لا تؤثر في المنع بعد احراز اقتضاء
الوضع له وانما تؤثر فيه اذا اوجبت النقل والمفروض ثبوت الوضع في المقام فانا نتكلم على هذا التقدير
وكيف كان فلولا ما اسلفنا من المانع العقلي عن تحقق هذا النحو من الاستعمال لكان القول بالجواز
قويا لكن الاقوى ثبوت هذا المانع وقد عرفت تقريبه سابقا ونزيد في توضيحه ان اللفظ المستعمل
في معنى كالقالب له وكالكسوة له فاذا اريد منه معنى واحد فمعناه جعل اللفظ قالبا وكسوة لذلك المعنى
فكان المعنى روح وهذا اللفظ قالبه وبدنه او كانه شخص وهذا اللباس له فعلى هذا انه كيف يعقل كون شيء
قالبا لروحين او كسوة لشخصين بالوجود الواحد الشخصي اذ المفروض ذكر اللفظ مرة وارادة كل من
المعنيين منه مستقلا فكيف يعقل كون هذا الذكر والصوت الجزئي الخارجي قالبا لهما مستقلا او لا اقل
وكيف كان فدعوى تعقله خروج عن الانصاف بل الظاهر عدم امكان تعقله وامتناع تحققه في الخارج واما ما وجهنا

بسابقا

بسابقا امكان ذلك فقد تبين بان منشأ الامتناع ليس محض ارادة معنيين مستقلين في النفس ولا دلالة
اللفظ على كل واحد من المعاني كذلك بالدلالة التصورية بمعنى كونه موجبا لتصور كل واحد منها في ذهن السامع
ولا اتحاد وجود اللفظ والمعنى حتى يدفع بالفرق المذكور ثم بل يتوجه دعوى الامتناع على تقدير تغايرهما وجودا
وتباينهما بل منشأه انما هو عدم صلاحية كون اللفظ بوجوده الواحد الشخصي قالبا ولباسا لكل من المعنيين بطريق
الاستقلال بل لا يصلح الا لكونه قالبا واحدا او كسوة واحدة تمتنع عقلا ان يسع اللباس الواحد شخصين على
نحو الاستقلال بان يكون هو بتمامه لباسا لهذا مستقلا ولذلك كذلك نعم يمكن كونه قالبا لكليهما معا على سبيل
الاجتماع كاجتماع شخصين في لباس واحد وهذا غير المتنازع فيه اذ هذا بمعنى استعمال اللفظ في مجموع المعنيين
او المعاني ولا ريب ان المجموع امر واحد اعتبارا وهذا ايضا في الحقيقة يشكل الالتزام بجواز هذا النحو من الاستعمال
مع الغض عن المانع المذكور ايضا غاية الاشكال اذ لا ريب ان منشأ الاختلاف في استعمال المشترك ليس هو
خصوص اللفظ المشترك بل منشأه هو هذا النحو من الاستعمال من غير خصوصية لاشتراك اللفظ في اي
لفظ متكثر المعنى سواء كان كل واحد من معانيه معنى حقيقيا له او مجازيا او مختلفا وبعبارة اخرى مرجع
النزاع الى انه هل يجوز ارادة معنيين او المعاني من لفظ واحد على النحو المذكور اولا ولذا اجمل اهل النزاع
في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي على هذا النحو ايضا ومن اجل ذلك العلة ايضا اجاب صاحب المعالم قدس سره
عن دليل المانع وهو لزوم التنافي نظرا الى اعتبار الوحدة في الموضوع له بان هذا مناقشة لفظية
اذ المراد باللفظ المفرد نفس المدلولين معا لا ابقاء كل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي
المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فيرجع البحث الى التسمية
وذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال نفس الاستعمال انتهى فانه صريح في ان مرجع النزاع ومنشأه
انما هو ارادة كل واحد من المعنيين على نحو الاستقلال ولو مجازا وادعى كون هذا الاستعمال

حقيقة او مجازا ادعوى اخص من المدعى وان حقيقة الدعوى يرجع الى اصل هذا النحو من الاستعمال
في الجملة ثم لو جوزنا ذلك لزمنا تجويز استعمال المبهمات كالضماير واسماء الاشارة في اكثر من واحد بان
يراد من هذا اللفظ المشار اليه كل واحد مستقلا فان كل واحد من معانيه ومن هو اللفظ مذكور غايب ومن
انت اللفظ مخاطب وهكذا وكذا التجويز في الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية في جميع مصاديقها فيلزم تجويز
استعمال اللفظ الواحد في الف وهذا مما لا يلتزم به احد جدا وكيف كان فالحق عدم جواز هذا الوجه من
الاستعمال لعدم معهوديته من طريقة اهل اللسان في اي لغة وزمان لا حقيقة ولا مجازا اذ لا وجه
للمجازية الا على القول باعتبار قيد الوحدة في الموضوع وقد ابطلناه فعلى تقدير الجواز لا يكون على وجه
الحقيقة اذ المفروض عدم عروض خصوصية لكل واحد من المعنيين او المعاني ثم مجردا اما عما عليه حال الاستعمال
اللفظ فيه وحده فان صرف انضمام ارادة الغير معه غير مغير له قطعا ولا ريب ان استعمال اللفظ فيه
كان على وجه الحقيقة فكذا في تلك الحال ومن هنا ظهر ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
على تقدير جوازه متصف بوصفين باعتبارين اذ المفروض ايضا عدم عروض خصوصية مخرجة لواحد
منهما عما عليه حال استعمال اللفظ فيه وحده ولا ريب ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وحده متصف
بالحقيقة واستعماله في غيره كذلك متصف بالمجاز فكذلك صورة ارادتهما معا من اللفظ واستعماله فيهما كليهما
على النحو المذكور في محل النزاع في المقام لكن الحق عدم الجواز ثم انه قد علم من تحقيقنا سابقا ما عرفت
من ان النزاع حقيقة انما هو في استعمال اللفظ في معنيين او اكثر على الوجه المتقدم من غير خصوصية
لكونهما معنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين وان الاختلاف في ان هذا الوجه من الاستعمال
حقيقة او مجاز نزاع اخر واقع بين القائلين بالجواز وكيف كان فمما حققنا سابقا ظهر اقتضاء الدليل
العقلي المقتضي للامتناع مضافا الى الوجوه الاخر ظهر الحال في مسئلة جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي

والمجازي

والمجازي وان الحق فيها ايضا عدم الجواز وكذا ظهر عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين مجازيين على هذا الوجه من
الاستعمال لاتحاد المناط في الكل وهو امتناع هذا الوجه من الاستعمال بان يكون اللفظ الواحد بوجود واحد
فانيا في المعنى مستقلا ولذلك كما عرفت وهذا لا يفرق بين ما اذا اريد معنيان او اكثر من المعاني الحقيقية
وبين ما اذا اريد معنيان او اكثر من المجازية وبين ما اذا اريد المعاني المختلفة بان يكون بعضها موضوعا له
اللفظ وبعضها غيره حجة القول بالجواز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة ان الوحدة ماخوذة في الموضوع
له بالنسبة الى كل من المعاني فيكون استعمال المفرد في اكثر من واحد مستلزما لالغاء هذا القيد والالغاء في
الجمع فيكون مجازا واما اصل جواز الاستعمال مجازا فلوجود المقتضي له وهو علاقة الكل والجزء الغير المشترطة
بشيء والجواز في التثنية والجمع حقيقة فلانهما في قوة تكرير اللفظ فيجوز ارادة اكثر من واحد بحيث لا
يخل بالقيد الماخوذ في الموضوع وهو الوحدة فاذا لا مانع من تاثير الوضع اثره وهو جواز ارادة كل واحد
منها على سبيل الاستقلال فيجوز الاستعمال بوجود المقتضي وهو الوضع ويكون حقيقة لبقاء كل واحد
من المعنيين على ما هو عليه من القيد المعتبر فيه هذا حاصل الاستدلال والجواب عنه قد علم مما حققنا
وتوضيحه انك قد عرفت بطلان اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له فبطل القول بجواز الاستعمال في المفرد
مجازا واما عدم جوازه حقيقة فلما مر من وجه الامتناع مضافا الى الوجوه الاخر ومنه علم عدم جوازه
في التثنية والجمع ايضا واما الاحتجاج بانهما في قوة تكرير اللفظ فان كان المراد به كونهما في قوته في الجملة بمعنى
دلالتهما على التعدد كما في صورة تكرير اللفظ فلا ينفعه في شيء لانا نقول انا نسلم دلالتهما على التعدد لكنا
نقول ان مفادهما فردان او افراد من معنى اريد من مدخولهما الاعمان مستقلة وبعبارة اخرى ان علامتي
التثنية والجمع كتنوين التنكير موضوعات للدلالة على حال الاحاد فيما اريد من مدخولها وهي تقييد المعنى
المراد من المدخول بوجودين خارجيين كما في الاولى او بوجودات خارجية كما في الثانية كما ان مفاد تنوين

التنكير ايضا انما هو تقييد مدخوله بوجود خارجي فلذا يكون النكرة فردا منتشرا فمفادها ليس الا افادة التعدد في مدخولها
في الوجود الخارجي ومن هنا يعلم ان معناهما كمعنى تنوين التنكير من المعاني الحرفية الغير المستقلة بالمفهومية منها الحاصلة
في غيرها اي المدخول وكيف كان فان اريد من المدخول معنى واحد فهما تفيدان تعدده في الوجود الخارجي ويكون
حاصل مفاد المثنى والمجموع فردان او افراد من الطبيعة الموضوع لها المفرد فان الطبيعة المقيدة بالوجود الخارجي
لا يكون الا فردا وان اريد منه معنيان فهما تفيدان تعدد كل واحد منهما فما ذكر فان لم يجز ارادة اكثر من معنى
واحد من المفرد الذي هو المدخول فكيف يجوز ارادة اكثر من واحد من المثنى والمجموع وان اراد انهما في قوة
تكرير الفاظ المفرد من حيث المعنى بمعنى ان علامتي التثنية والجمع في مقام لفظ آخر فيكون هنا لفظان احدهما لفظ المدخول والثاني لفظ آخر حكمي
من هاتين فان اريد من المدخول معنى ومن العلامة معنى آخر او معان فساده قد علم من الجواب عن الشق
الاول فانهما كما عرفت لم توضعا الا للدلالة على تعدد ما اريد من مدخولها الا للدلالة على معنى آخر مثل معنى اريد
من مدخولها والا لزم للاتفاق على ان اللواحق موضوعة للمعاني الحرفية الغير المستقلة مضافا الى شهادة البداهة
حيث انه لا يتبادر من المثنى والمجموع الا فردان وافراد من طبيعة مرادة من المدخول لا طبيعة اخرى او طبايع
اخر مقابل الطبيعة المرادة من المفرد وبناء التثنية والجمع على الاعلام المشتركة انما هو بعد تأويلها بالمسمى
فيكون المراد من العلامتين فردان او افراد من افراد المسمى ويكشف عنه دخول لام التعريف عليها مع امتناع
دخولها عليها حال الافراد اجماعا حجة المفصل بين النفي والاثبات ان النفي يفيد العموم فيجوز تعدد
المتعدد معه بخلاف الاثبات وكان غرضه ان النفي لكونه مفيدا للعموم بمنزلة تكرير اللفظ وجوابه
قد علم بما ذكر من الجواب عن المفصل المتقدم وتوضيحه ان ادوات النفي انما تفيد العموم فيما يراد من
المثبت فان لم يجز ارادة اكثر من معنى منه فهي لا تفيد الا العموم في معنى واحد وكيف كان فليست هي
في مقام لفظ آخر بل موضوعة للدلالة على استغراق افراد الطبيعة الموضوع لها اللفظ المجموع واما حجة

القول بالنفي مطلقا فالعمدة التي ينبغي الركون اليها هو ما حققناه وقد ذكر بعض المحققين وجها آخر وهو ان اللفظ
موضوع للمعنى في حال الانفراد فالمتيقن جواز استعماله فيه قد عرفت ما فيه مفصلا الثاني انك قد عرفت في فرع
التفصيل في المقام بالنسبة الى التثنية والجمع على وجهين احدهما ما عرفت من صاحب المعالم من الجواز
عند وثانيهما البعض آخر وهو المنع في المفرد مطلقا وفي التثنية والجمع حقيقة وتحقيق محل النزاع فيهما من جهة
كيفية الاستعمال هو النزاع في المفرد وهو ما عرفت اتفاق تحرير محل النزاع من انه استعمال اللفظ
في كل واحد من المعنيين او المعاني بارادة مستقلة على نحو استعماله فيه وحده ويكون تخصيصهما بالجواز
حقيقة دون المفرد مطلقا او حقيقة لاشتمالهما على خصوصية موجبة للجواز فيهما مفقودة في المفرد وهي
كونهما في قوة تكرير اللفظ كما زعمه المفصلون فكانهما الفاظ متعددة فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المتعددة على نحو الاستقلال والانفراد فكذلك يجوز بما هو بمنزلتهما لكن على هذا لا بد
ان يكون النزاع فيهما على هذا الوجه بعد الفراغ عن جواز بناء التثنية والجمع على المعاني المتعددة في اللفظ
ليكون النزاع راجعا الى نفي جواز الاستعمال على الوجه المذكور وعدمه اذ على القول الآخر وهو لزوم
الاتفاق في المعنى يلزم من استعمالهما في اكثر من معنى استعمال التثنية في اربعة او ازيد وهو باطل
وثانيهما البعض الآخر وهو المنع في المفرد مطلقا وفي التثنية والجمع حقيقة وتحقيق محل النزاع فيهما من جهة كيفية
الاستعمال فيهما وان النزاع فيهما في استعمالهما في معنيين او اكثر والكلام على غير الوجه المذكور ولكن التعرض
لهما في هذا المقام وعدم افرادهما بالبحث من جهة شباهة استعمال اللفظ فيهما الاستعمال في المفرد على النحو
المتقدم او ان النزاع فيهما ليس في استعمالهما في اكثر من معنى بل البحث عن المفرد يغني عن البحث فيهما
حيث انه على فرض استعمالهما في اكثر من معنى ليس المستعمل في المعاني المتعددة الا المدخول وهو مفرد
لا المجموع منه ومن العلامة بل هي للدلالة على تعدد ما اريد من المدخول في الوجود الخارجي لكل منها الى المدخول

والعلامة بانه يكون العلامة التي في مقام لفظ اخر لما عرفت في الجواب عن صاحب لم قدّه بل النزاع فيها الجمع
الى جواز بناء التثنية والجمع على المعاني المتفقة في اللفظ مع اختلافها وتباينها من دون تاويل بالمسمى
ونحوه فيكون مرجع القول بالجواز فيهما الى جواز بنائهما على المعاني المتفقة في اللفظ من دون تاويل
ومرجع القول بعدمه الى منعه للتسوية لا ذكر منع جواز استعمال المدخول في اكثر من معنى او لو استعمل في
اكثر من معنى والمفروض بناء التثنية والجمع على معاني متفقة الحقيقة في الواقع فيكون مفاد العلامة
فردان من كل معنى بالنسبة الى التثنية او افراد من كل واحد بالنسبة الى الجمع وهو خلاف الاتفاق لان
مفاد المثنى والمجموع انما هو فردان او افراد من طبيعة كما هو في ان شرط بنائهما على المعاني المتفقة الحقيقة
او من معنيين وطبيعتين او الطبايع على نحو التوزيع بان يراد بهما فردان او افراد كل فرد من معنى وطبيعة واحدة
فارادة فردين او افراد بالنسبة الى كل معنى اريد من المدخول لكون مفاد التثنية مثلا اذا اريد من مدخوله معنيان
اربعة افراد كل اثنين من معنى خلاف الاتفاق فانه واضح على ان الواضح مفاد التثنية ليس الا ان يراد منه فردين
وانما اختلفوا في ارادتهما الابد ان يكون من معنى واحد او يجوز من معنيين على نحو التوزيع فعلى هذا اقتضى
استعمال المدخول فيهما في اكثر من معنى مع استعمال العلامة في التثنية والجمع في التعدد على نحو التوزيع على
الاحتمال الاول الى احتمال كون النزاع فيهما هو النزاع في المفرد وبعد الفراغ عن جواز بنائهما على المتفقة
في اللفظ وكذا على الاحتمال الاخير بناء على جواز ما ذكره ان يقال ان المدخول في المثنى مثلا اذا استعمل
في هذا المعنى مستقلا بارادة مستقلة وفي ذلك كذلك لكن لما كان مفاد علامة التثنية كعلامة الجمع هو افادة
تعدد مدخولها فلا بد في استعمال تلك العلامة من اعتبار المجموعية في مدخولها عند استعمال تلك العلامة
بمعنى اعتبار ما اريد من المدخول امرا واحدا ثم ارادة الفردين بها على سبيل التوزيع بين المعنيين ليصح كونها
مفيدة لتعدد مدخولها اذ لو لا هذا الاعتبار فالتعدد مستفاد من المدخول فيكون مفاد العلامة مفاد

تنوين التنكير وهو تقييد الطبيعة بوجود خارجي كما لا يخفى وهو خلاف الاتفاق وكيف كان فالظاهر هو الاحتمال
الاول من الاحتمالات الثلثة ويشهد له وجوه الاول انه وقع التفصيل في مسئلة كما هو في انه تفصيل في محل النزاع
في تلك المسئلة لا انه خلط بين مسئلتين واختيار في احديهما الاثبات وفي الاخرى النفي مطلقا او حقيقة
وكيف كان فظاهر ان مورد الاثبات في شقي التفصيل هو عين مورد النفي في الشق الاخر مطلقا او حقيقة
الثاني حجة المفصل على الجواز في التثنية والجمع انهما في قوة ما احدا تكرير اللفظ فانه ظاهر في ان غرضه اثبات
جواز استعمالهما في كثيرهما اكثر من معنى واحد على نحو استعمال المفرد فيها لما قد عرفت من ان النزاع في المفرد انما
هو في استعماله في اكثر من معنى بحيث يقوم مقام الفاظ متعددة في ارادة كل واحد من المعاني منه مستقلا اثبات
واما صاحب لم قدّه فهو ليس بمختار وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات فانه
اخذ ذلك من جواز ولو كان النزاع في الثالث من الاحتمالات لكان هذا مصادرة في محل الكلام
قد عرفت ان دخول التثنية والجمع فيما هو محل النزاع في المفرد ينبغي ان يكون بعد الفراغ عن كفاية الاتفاق
في اللفظ فيهما كالاختيار صاحب لم قدّه مع انه لم يورد الخلاف بل المتكلم على خلافه من اعتبار الاتفاق
في معاني المفردات وهو الحق بشهادة التبادر بداهة لا يتبادر منهما الا فردان او افراد من طبيعة واحدة
لا الاعم فعلى هذا الوجه اذا استعمل المدخول فيهما في اكثر من معنى فلا بد ان يكون مفاد التثنية مثلا اذا اريد
بمدخولها اربعة افراد فردان من معنى والاخران من اخر واذا اريد بها زيد من اثنين يحصل مفاده مع
مفاد المجموع فان مفاده ح مثنيات من معان متعددة وهذا خلاف الاتفاق لبنائهم على عدم
افادة التثنية وعدم استعمالها الا في فردين ويظهر هذا الاتفاق من تتبع احوال اهل اللسان في
اي لغة وزمان وملاحظة محاوراتهم والتبادر الحاصل منها عندهم مع ان التبادر بنفسه دليل
قطعي على المطلب لكن تحققه عند الكل كاشف عن دليل اخر وهو الاتفاق ومن هنا ظهر اشكال على

بجوزنا الاستعمال مطلقا على التفصيل كما نشاء عن غفلتهم عن حقيقة الحال ومن انهم لو التفتوا اليها لم يذهبوا
الى الجواز وهو انه لا ريب انه لم يفصل احد بالجواز في المفرد دون التثنية والجمع وان كان العكس موجودا لا بد ان لا
يكون كذلك اذ المستعمل في المثنى والمجموع هو بعينه في المفرد ولو ابيس هيئة المثنى والمجموع الا انضمام الدخول في
علامتي التثنية والجمع لافادة التعدد فيما اريد منه والمدخول هو المفرد وثبت الملازمة بين الجواز في المفرد وبينه
في المثنى والمجموع لكن الملازمة ثابتة في العكس ايضا لما ذكرنا من وجه الملازمة ومن هنا ظهر اشكال التفصيل
بالنسبة الى التثنية والجمع حينئذ لانه يلزم التزام الجواز في المفرد ايضا بعين ما ذكر في المثنى ان حقيقة فحقيقة
وان مجازا فمجاز من غير فرق لاتحاد المستعمل في المقامين وهو المدخول وكذا المستعمل فيه ولو توهم اشتمال
في ضمن المثنى والمجموع على خصوصية من حيث الجواز فيهما مفقودة فيه حال كونه مفردا وهي كونهما في معنى الالفاظ
متكررة قد عرفت ما فيه بل ينبغي توهم وجود مانع عن الاستعمال فيهما مفقود في المفرد وهو الاشكال الا
فلم منعوا عن جواز الاستعمال في المفرد على نحو الاستعمال في المثنى والمجموع ثم انه لا يلزم جواز استعمال
المثنى والمجموع في اكثر من معنى على الوجه المتقدم عدم الفرق بينهما وبين المفرد المنكر اذا اريد به معنيان
او معان وعدم الفرق بين المثنى والمجموع في بعض الصور وان كان المجوز من يرى كفاية الاتفاق في اللفظ
في باب التثنية والجمع وان كان ممن يعتبر الاتفاق في المعنى فلا يلزم جواز استعمال المثنى في الازيد من
اثنين واللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة اما على التقدير الاول فظهر مما ذكرناه من
ان معنى كفاية الاتفاق في اللفظ ارادة فردين من المثنى وافراد من المجموع على نحو التوزيع بان اريد
فرد من معنى واخر من اخر فيكون مفاد علامتي التثنية والجمع متحدا مع مفاد تنوين التنكير وهو الدلالة
على قيد ما اريد من المفهوم المدخول من الطبيعة بوجود خارجي فيكون حاصل المراد منهما على تقدير استعمال
مدخولهما في اكثر من معنى ارادة فرد واحد منتشر من كل واحد من المعاني المرادة من مدخولهما ولا ريب ان

اللفظ

اللفظ المشترك اذا استعمل مفردا مع تنوين التنكير في اكثر من معنى مفاده مفاده يعني مفادهما
اذ على تقدير استعماله في اثنين فيكون مفاده فردين على نحو التوزيع فردا من هذا المعنى وفردا من اخر
وعلى تقدير استعماله في ازيد من اثنين فيكون مفاده افرادا من تلك الطبائع والمعاني على نحو التوزيع
فيتحد على الاول مع المثنى وعلى الثاني مع المجموع بل يتحد مع المثنى ايضا على التقدير الثاني اذا اريد
بالمدخول في المثنى ازيد من اثنين كان المجوز لم يقيد جواز استعماله بارادة المثنى منه لا غيره
ومن هنا ظهر عدم الفرق بين المثنى والمجموع في بعض الصور وهي تلك الصورة اعني ارادة اكثر
من اثنين من المثنى واما بيان الملازمة على التقدير الثاني اعني على القول بعدم كفاية الاتفاق
في اللفظ فظهر بما انه بعد فرض ان مفاد علامتي التثنية والجمع انما هو التعدد في معنى واحد
اريد من مدخولهما فعلى فرض استعمال المثنى في معنيين يلزم ان يكون مفاده اربعة افراد كل اثنين
من معنى وعلى فرض استعماله في ازيد من معنيين يلزم ان يكون مفاده اكثر من اربعة افراد كالستة
اذا اريد به ثلثة معان او ثمانية لو اريد به اربعة وهكذا كل اثنين من معنى اريد من المدخول
ولو توهم منع الملازمة في تلك اللوازم بان المحتمل ان لا يكون كل واحد من علامتي التثنية والجمع
موضوعا بوضع مستقل بل الموضوع انما هو مع مدخولهما كما في تثنيات اسماء الاشارة كهذين
وهاتين وامثالهما فيقال ان عينين وزيدين مثلا موضوعان بوضع واحد لفردين من المدخول
فلا يجوز ارادة اكثر من واحد من المدخول بل لا بد اما من ارادة معنى واحد فيكون المراد فردين من
معنى واحد او معنيين فيكون المراد فردان من هذين على نحو التوزيع بناء على كفاية الاتفاق في اللفظ
فضعيف اولا انه على فرض تسليمه لا يرد النقض على المثنى بالمفرد المنكر اذا اريد به معنيان وثانيا
ان الاحتمال المذكور خلاف الاتفاق لمصير الكل على كون المثنى على غير اسماء الاشارة والضمائر

اذا كان على غير وجه التكسير بان يكون بالالف والنون او بالياء والنون موضوع بوضعين مستقلين
يكون دلالته على فردين من قبيل ما اليهن ويدل عليهما مع اتحاد المطلع بان المدخول دال على الطبيعة والعلامة على تعددها
بوجوديين خارجيين فيكون حاصل المراد فردين من تلك الطبيعة وكذا الجمع اذا كان بناؤه على الصحيح بان يكون
فيه دعوى في ذلك اذا كان مكسرا او الظاهر ان حالهما حال جمع التكسير من ظهور الواو والنون او الياء والنون في
دلالتها على تعدد معروضها وكونها موضوعة بوضع اخر وكيف كان فدلالة التثنية والجمع في غير الضمائر واسماء
الاشارة كسائر المعاني الواحد من تنوين التنكير والالف واللام موضوعان بوضع مستقل فاذا فرض استعمال
مدخولهما في اكثر من معنى فهما دالان على التعدد على نحو التوزيع او على النحو الاخر وهو الدلالة على التعدد من كل
معنى لا محالة فيلزم ما ذكر من اللوازم مع ان المستدل لم يدع هذه الاحتمالات واما بطلان اللوازم فقد اشير اليه انفا
من انها خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر عند اهل اللسان وخلاف المعهود منهم من الاستعمالات ولو بطريق
المجاز بحيث يحتجون بارادة اربع او ازيد من المثنى ويحتجون عليه ومن هنا يمكن دعوى منع الملازمة بين
القول بالجواز في المفرد وبينه في التثنية والجمع بان يكون الاول مستلزما للثاني لاستلزام الثاني للمحاذير
لا يمكن الالتزام بها وخلو المفرد عن تلك المحاذير لكن الملازمة الثانية اي استلزام القول به في التثنية والجمع
له في المفرد ثابتة لارادتها وهو يكفي في ايراد هذه المحاذير والاشكالات عليهم هذا لكن عرفت ان الحال
في المفرد ايضا في التثنية والجمع نظير الحال فيهما فلا يزيد هو عليهما في شيء فالملازمة الاولى ايضا ثابتة
وكيف كان فالظاهر دخول المثنى والمجموع فيما هو محل النزاع في المفرد نفيا واثباتا ومن اختار الجواز فيهما غفلة
عن المحاذير المذكورة والا لم يلتزم بذلك فظهر ان القول بالنفي مطلقا هو الحق وان قائله مستريح عن جميع ما لك
واما القائل بعدم الجواز في المفرد مطلقا ودونه في التثنية والجمع فلم يذكر له وجه على عدم الجواز في المفرد ولعلها
ما احتج به النافون مطلقا واما حجته على الجواز فيهما فهي ما احتج به المفصل في التفصيل المتقدم وهي كونهما في حكم تكرير

اللفظ

اللفظ وقد عرفت الجواب عنه خاتمة اعلم ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى من المعاني الحقيقية كما في
المشترك او المجازية او المختلفة على الوجه المتقدم على تقدير جوازه مرتبة اخس من مراتب الوجوه المخالفة
للظاهر فلا يتوقف بينه وبين الاحتمالات الاخر من وجوه الاستعمالات المخالفة للظاهر اذا ورد خطاب
يحتمل لها في احدها بل يجب تقديم الاحتمال الاخر نعم يظهر الثمرة فيما اذا ورد خبر غير معلوم الصدور
يحتمل صدقه في هذا الوجه من الاستعمال والارادة فعلى القول بالجواز يصدق هذا الخبر ويحمل عليه
نظرا الى اقتضاء ادلة اعتبار خبر الواحد وحجيته على وجوب الاخذ بالخبر مهما امكن دون طرحه وعلى
القول بالمنع فيحمل الخبر المذكور في صورة عدم امكان تصديقه فيطرح ويرجع في مورده الى الاصول حسبما
تقتضيه المقام ومن هنا ظهر انه لا يصلح احتمال هذا الوجه من الاستعمال على تقدير جوازه لمكافئة الاحتمال الا
الاخر عند اطلاق المشترك مع عدم قرينة معينة للمراد بان يكون هذا كاحد الاحتمالات هذا المعنى كل وتوقف
بين ثلثة احتمالات ارادة هذا وحده وارادة ذلك كذلك وارادة كليهما على الوجه المذكور فتذبذب بعضا
بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين او ازيد على الوجه المتقدم فهل يجوز استعماله في اكثر من معنى
على الوجه الاخر بان يراد عند اطلاقه معنيان ولو على غير الوجه المذكور كالتعريض والايهام او نحو اخر كان يراد
بان يطلق ويراد من نفس اللفظ معنى الاطلاق ثم اريد منه معنى اخر بتخييل مرة هذا اللفظ الموجود اولا
ومنه على ما هو الظاهر ما يقال في الفارسية برو بشير بر خود كمر بند تا در دروازه هر جوي ببندند فانه
اريد في الاولى كمر الجبل والوسط وفي الثانية بندد سد الباب وعقد اللبن لكن الظاهر انه على النحو الثاني
(از كمر و جبل)
بان المراد من نفس عند اجازته اما الا احد المعنيين واريد منه المعنى الاخر بتخييل مرة عن مكان المعنى
الاول الى مكان المعنى الاخر لا اشكال في جواز الاولين اعني التعريض والايهام وكذا ساير الخمسة الضمير
والكنايات اذ الحق بل لا خلاف في الاولين ان تلك الابواب اعني باب التعريض والايهام والكنايات ليس من

باب استعمال اللفظ في معنيين بل اللفظ استعمل في معنى واحد مع تعلق الغرض بغير هذا المعنى من لازم مراد او ملزوم
من باب استعمال اللفظ في معنيين بل اللفظ استعمل في معنى واحد مع تعلق الغرض بغير هذا المعنى من لازم او
ملزوم واريد التنبيه على هذا المعنى بذكر اللفظ المذكور لا بجوهره كما في التعريض والكنايات ويكشف عن
جواز هذه الافكار من الاستعمال حسنها عرفا وهو الحجة عليها واما الاخير اعني باب السرقة فالحق عدم جواز
فان الظاهر قبحه في العرف لمثل هذا الاستعمال لكون المتكلم في مقام بيان الواقع وقاصدا للتفهيم وهو
الحجة على عدم جوازه وكونه ايضا فاسدا قد يتوهم وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى من المعاني
الحقيقية او المجازية او المختلفة على النحو المتقدم المتنازع فيه في موارد فيتمسك به على جواز استعمال
المشترك في اكثر من معنى وعلى جواز استعمال اللفظ في معنيين او ازيد من المعاني المجازية او المختلفة فيهما
الاستخدام حيث انه توهم استعمال المرجع في غير المعنى الذي علق عليه الحكم الاول وهو الذي يكون الضمير
كناية وراجعا الى اللفظ باعتباره كما في قوله فسقى الغضا والساكنيه وقوله اذا نزل السماء بارض
قوم رعيناها وان كانوا غضابا وقوله بذلت العين فاخلها لمطلعها وجريها حيث ان المراد في الاول
تعليق واسناد السقي الى الغضا وهو اسم شجر معروف وارجع الضمير في الساكنيه الى محل الغضا يعني
ساكني محل الغضا والمراد بالسماء في الثاني هو المطر مجازا واسند اليها النزول باعتبار هذا المعنى والمراد
بالضمير في رعيناها هو النبات والمراد بالعين في الثالث في الخلها البذل هو الذهب والمراد بضمير
فاخلها هو الينبوع وكذلك ضمير جريها وبضمير مطلعها هو الشمس واللام في مطلعها ولجريها للتوقيت
كما في قوله تعالى لدلوك الشمس وكيف كان فيتوهم ان لفظ الغضا استعمل في معناه الحقيقي وهو الشجر
في معناه المجازي وهو محله فيستشهد به ويحتج على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
وان لفظ السماء قد استعمل في المطر مجازا وفي النبات ايضا وكلاهما معنيان مجازيان فيحتج به على جواز استعمال

المشترك اللفظ

اللفظ في معنيين او المعاني المجازية وان لفظ العين استعمل في الذهب وفي الينبوع وفي الشمس وكلها معان
حقيقية له فيحتج به على جواز استعمال المشترك في اكثر من واحد ومنشأ هذا التوهم ان الضمائر موضوعة للدلالة
على امر تقدم ذكره فانها كنايات عن مرجعها والكناية لا تكون الا بعد سبق المكنى عنه فان الكناية اشارة معنوية
لا بد من تقدم المشار اليه قبل الاشارة كما يجب في الحسية ان يحضر المشار اليه ويحصل له قبلها فقدم ارادة المعنى
الذي عاد الضمير اليه اللفظ باعتباره من الالفاظ فلا محال يقتضي وضعها واستعمالها في خلاف ما وضعت له وهو
خلاف الاصل وكيف كان فاصالة الحقيقة تقتضي بارادة المعنى المذكور من اللفظ والمفروض ارادة معنى اخر منه
ايضا فيكون مستعملا في اكثر من معنى ويدفعه ان وضع الضمائر وان كان كما ذكر الا ان الذي نجده من انفسنا
ومن احوال اهل اللسان في موارد الاستخدام هو استعمال اللفظ في معنى واحد وهو الذي يكون موضوعا
للحكم الاول دون ارجاع الضمير الى اللفظ باعتبار المعنى الاخر باعتبار صاحبه ذلك المعنى لارادته من اللفظ
ولو مجازا وان لم يرد الآن للارادة فضلا هذا مضافا الى الادلة المتقدمة على عدم جواز هذا النحو من الاستعمال
اي ارادة اكثر من معنى من لفظ كل واحد بارادة مستقلة بل المشاعر كما مر فعلى هذا لا بد من التزام التجوز في
الضمير ولا ضير بعد قيام الدليل فان الخروج عن الاصل انما لا يجوز قبل قيام مخرج قطعي واما بعده فلا
مورد للاصل اصلا ومنها التضمين وهو اشراب كلمة معنى كلمتين حيث توهم انه من قبيل استعمال اللفظ
في معنيين ويدل على بطلانه مضافا الى الادلة المتقدمة ان الذي نجده من انفسنا وعلمنا به من محاورة اهل
اللسان في موارد التضمين ان المراد باللفظ ليس الا معنى واحد وان ارادة معنى اخر معه ليست من نفس
هذا اللفظ بل التعويل في تفهيمه على مجرد ما يصلح لارادة المعنى الاخر مقرونا باللفظ المذكور بملاحظة كون
المعنى المذكور وجها من وجوه المعنى المراد من اللفظ وحالا من احواله وبعبارة اوضح انه لا يعين معنى في لفظ
الا اذا كان هذا المعنى وجها من وجوه المعنى الاخر المراد من اللفظ وحالا من احواله فيجوز اقتران اللفظ الدال

على المعنى الآخر وارادة بذكر متعلق لا يناسب فى الا باعتبار هذا المعنى المضمن دال على ارادة هذا المعنى ايضا من غير
ارادة من نفس اللفظ والحاصل انه لما كان اللفظ مع المتعلق المذكور مما يناسب هذا المعنى وذكر المناسب لشىء بنفسه
دال على ذلك الشىء فيكون ذكر المتعلق المذكور بنفسه دالا على هذا المعنى والحاصل ان ارادة هذا المعنى المضمن مغايرة
لارادة المعنى الآخر لكن الثانية من نفس اللفظ والاولى من مجرد ذكر ما يناسبها ففى مثل قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالهم الى اموالكم اريد من لفظ هو الاكل وحده ومن لفظ الى هو معناه الربطى الحرفى واريد من ذكر الى المناسبة
لمعنى الضم الضم فصار حاصل معنى الآية لا تاكلوا اموالهم اضامين الى اموالكم بجعل الضم حالا من احوال الاكل حيث
انه لم يرد بعنوان الاستقلال بل بعنوان كونه وجها من وجوه الاكل المنهى عنه لايهال فصل هذا الى ان يكون
المراد ذلك فيكون الاكل مستعملا فى الاكل المقيد بعنوان الضم وهو ح وان لم يكن مستعملا فى معنيين على
الوجه المتنازع فيه المتقدم الا انه لم يكن مستعملا فى معنى الاكل فقط الا انا نقول ان هذا التقييد مفهوم من الضمن
وليس مرادا من احدهما خاصة كما فى فهم التقييد فى الطاير الولود حيث استعمل فيه اللفظ فى الطاير وهو كلى وفى
الولود كذلك والمراد هو الطاير المقيد بكونه ولودا وهذا التقييد مفهوم من مجموع الكل ومن امثلة التضمين قوله تعالى
فاصبح يقلب كفيه على ما انفق حيث انه ضمن فى لفظ التقليب معنى الندامة ودل عليها بجاره على المناسبة لها
اى بذكرها فيكون حاصل المراد يقلب كفيه نادما على ما انفق وكيف كان فارادة المعنى المضمن فى موارد التضمين
نظير ارادة المعنى العرضى اليسير فى موارد التعريض حيث انه ايضا لم يرد من نفس اللفظ المطلق تعريضا بل هو مستعملا
فى معناه بل اريد من ذكر هذا اللفظ لكونه مناسبا للمراد وهو المعنى العرضى اليسير ومنها ما قصد الدعاء بالقرآن
فيما اذا كان مضمونه قرآنا حيث ان المش الظاهر جوازه فقد يتوهم انه من قبيل استعمال اللفظ فى معنيين
لاستلزم فى الحكاية اذ لا يتحقق القرآنية الا بقصدها وفى الدعاء ايضا وحكى عن الذكرى الحكم ببطلان الصلوة
بالتأمين بعد الفاتحة معللا بان معنى امين اللهم استجب وهو يقتضى قصد الدعاء بالفاتحة وهو مستلزم لاستعمال

اللفظ فى المعنيين القرآن والدعاء اذ لا بد من قصد القرآن اذ الواجب هو قراءة القرآن الخاص وهو الفاتحة
لا مجرد ذكر هذه الالفاظ والقرآنية لا تتحقق الا بقصدها وهو اى استعمال اللفظ فى معنيين باطل فلا
ان يراد بالفاتحة احد المعنيين فان اريد الاول اعنى القرآن فيلغى التأمين فيكون مبطلا من حيث كونه
ح كلاما اجنبيا صادرا عن عمد وان اريد الثانى فيكون مستلزما للترك الواجب وهو قراءة القرآن عن عمد
فيكون التأمين منشأ ابطال العبادة على كل حال انتهى كلامه قدس سره ملخصا وكيف كان فلما كان المشهور جواز
قصد الدعاء بالقرآن فقد يتوهم انه من استعمال اللفظ فى معنيين فيجعل ذلك دليلا على جوازه ويرده
ان مجرد قصد الحكاية مع ارادة الدعاء لا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين بل هو يتصور على وجهين
احدهما ان يقصد المتكلم من ذكر هذا اللفظ الصادر منه مجرد احضار اللفظ المحكى عنه واظهاره فانه
لو كان غرضه اظهار اللفظ المحكى عنه المفروض شاكلة اللفظ الحاكى الصادر منه ومماثلته للمحكى
عنه بجميع خصوصياته فبمجرد ذكر هذا اللفظ يتصور وينظر اللفظ المحكى عنه فاذا كان بمجرد ذكره كافيا
فى اظهاره وتصويره فيقصد اظهاره بمجرد ذكره لا من ذاته فاذا كان غرضه اظهار لفظ زيد فيقصد
اظهاره بمجرد ذكر هذا اللفظ لا من اللفظ حتى يكون اللفظ مستعملا فى اللفظ المحكى عنه فالحكاية
على هذا الوجه خارجة عن مقولة الاستعمال بحقيقتها بمجرد ذكر اللفظ فيكون هو ح كاحد افعاله
الصادرة منه فيقصد الدعاء ح من هذا اللفظ الموجود بهذا الفعل الخاص اعنى ذكره لا بقصد اظهار
المحكى عنه وثانيهما ان يقصد احضاره واظهاره من نفس هذا اللفظ فيكون هذا من مقولة الاستعمال
فيكون اللفظ مستعملا فى مثله ويكون هذا اللفظ ح معرى عن الاحتمال السكوت عليه لانه مسند اليه
حتى يتم كلاما والذى يوجب استعمال اللفظ فى معنيين فى المقام على تقدير ارادة الدعاء هو القسم
الثانى واما الاول فلا اذ ليس المراد من اللفظ الا الدعاء فقط وانما اريد الحكاية من ذكر هذا اللفظ

لا من نفسه وجوهره وانما قسمنا الحكاية على هذين القسمين لان معناها هو الاظهار والابراز ويعبر عنها
بالفارسية بنمايندن ولا ريب ان هذا المعنى يكون في القسمين فعلى هذا فلا ينحصر الناس في القسم الثالث حتى يلزم منا
التزام استعمال اللفظ في معنيين اولا الظاهر ان حقيقة الحكاية هو القسم الاول لا غير لما عرفت من ان معناها
هو الابراز والاظهار وهذا المعنى ليس مقصودا بالذات في القسم الثاني فانه اذا اريد من اللفظ اللفظ المحكي
عنه فلا بد من ان يراد منه بعنوان كونه موضوعا للحكم او محمولا للموضوع اذ لا معنى لتعلق الارادة بالمفرد فليس المقصود
ح ابرازه بل المقصود الحكم عليه بشيء او الحكم به على شيء كما في ارادة لفظ زيد في زيد قائم فيراد بعنوان
كونه مبتدأ فيكون الغرض الحكم عليه بكونه مبتدأ وارادة لفظ قائم في المثال فانه يراد هذا اللفظ بعنوان
كونه خبرا فيكون مقصود الحكم عليه بكونه خبرا فلا يتحقق معنى الحكاية ح اصلا نعم لما كان هذا اللفظ الصادر
منشأ للفظ المراد منه فيصح من ذكره هذا اللفظ المستعمل في غيره ويظهر منه لكن الحكاية هو الاظهار
والابراز لا الظهور والبروز فانهما صفتان للمحكي عنه والحكاية صفة للمتكلم اللهم الا ان يقصد من ذكر هذا اللفظ
اظهار اللفظ المحكي عنه دون نفسه نقل اللفظ المذكور فيتحقق الحكاية من قصد الذكر بعنوان الاظهار
لكنه كوضع الحجر في جنب الانسان فان معناه حصول الحكاية بالقسم الاول بعد ضمه الى الثاني من دون
مدخل للثاني وكيف كان فلقد سلك بعض المتاخرين في الجواب على ما قلنا حيث قال واما الثاني
يعني قصد الدعاء بالقراءة فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا
ولم يصح السكوت عليها لانه غير صحيح من المعنى هنا بل بمعنى استعمال اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق
باطلاق اخر او شاهد على اختلاف الاعتبار من مهية وشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية
انتهى كلامه رفع مقامه وحاصل مرامه قده ان استعمال اللفظ في معناه وهو الدعاء على انه هو اللفظ
الصادر من الله مجازا بناء على ان القرآن هو نوع الكلام المنزل المشتمل على اسلوب خاص على وجه التحدي

والاعجاز

والاعجاز او شخصه بناء على انه هو خصوص الصوت الحرفي الصادر من الله المشتمل على هذا النوع من الاسلوب
وقوله على اختلاف الاعتبار من مهية وشخصا اشارة الى هذا فيكون استعمال اللفظ في هذا المعنى بعنوان
التبعية في اللفظ لا استعمال اللفظ في اللفظ وارادة المعنى ايضا فلا يلزم استعماله في معنيين وقوله والا
لكان مفردا لم يصح السكوت عليها اراد به ما اشرنا اليه وحاصله انه لو كان حكاية الفاتحة من قبيل
استعمال اللفظ كان قراءة الفاتحة من قبيل استعمال اللفظ في المفرد ومحتاجا الى ضم شيء اخر يتم به
المعنى مع ان القراءة او المصحف لا يحتاج الى ضم شيء اخر بعنوان انه ليس بمحل الانتظار يتم بها بل
هي بنفسها تامة يحسن السكوت عليها واما الملازمة وهي انه لو كان من قبيل استعمال اللفظ كان
مفردا فلا ريب ان الفاتحة ح بمنزلة معنى مفرد فلا بد ح من ضم شيء يحمل عليها او يحمل هي عليه لكون
كلاما تاما ويكشف عن ذلك انك لو قلت قال الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
الى اخر القرآن لكان جميع القرآن بمنزلة معنى واحد فكانك قلت انه تعالى قال هذا المجموع وهذا المجموع
معنى مفرد لا يصح السكوت عليه الا بضميمة قال فيكون به كلاما تاما فعلى هذا لو اراد من الفاتحة
هو الالفاظ المشخصة الصادرة من الله تعالى فيكون مجموع ما قرء بمنزلة لفظ واحد ومجموع الالفاظ
الصادرة منه تعالى بمنزلة معنى واحد والمفروض عدم ضم شيء اخر الى ذلك فيلزم ان لا يصح السكوت
عليها واللازم منتف فالملزوم مثله واشار قده بقوله فيه في قوله فلان الحكاية فيه الى ما ذكرنا
من ان الحكاية قسمان واراد بالضمير القرآن ثم ان الذي ذكرنا انما يجري في مقابل من زعم ان قصد
الدعاء بالقراءة من قبيل استعمال اللفظ في معنيين فيكون ذلك جوابا عنه لكنه لا يثبت جواز
ارادة الدعاء بها فلا بأس بالتعرض لذلك بعد الفراغ عن عدم استلزامه الاستعمال اللفظ في معنيين
فنقول التحقيق ان مبنى الجواز وعدمه هو ان القرآن انما هو نفس الالفاظ المؤلفة على اسلوب خاص

ان لم يقصد بهذا الذكر حكاية ما صدر عن الله تعالى

يعجز عن اتيان مثلها البشر او عبارة عن تلك الالفاظ مع هذا الاسلوب بمبناها او مع معناها على
الاول يتحقق القران بذكر مقدار منه معتد به بحيث يكون هذا المقدار بنفس اسلوبه متميزا عن كلام غير الله
وان لم يقصد بهذا الذكر حكاية ما صدر من الله سبحانه وتعالى ولا ما قصده سبحانه تعالى بل قصد معنى اخر مغايرا
لما قصده تعالى او يشبهه فيكون ما يذكر منه قرآنا اعني كونه قاصدا الحكاية به عما صدر من الله سبحانه تعالى وان
لم يكن بالغا الى المقدار المذكور واما على الثاني فلا يتحقق الا بنية كونه حكاية عما صدر منه تعالى بمبناه او مع
معناه سواء بلغ الى المقدار المذكور او لم يبلغ فان قلنا بالاول فيجوز قصد الدعاء بالقران على الوجه الاول
من الوجهين المذكورين بان يقرء منه مقدار معتد به يتميز بنفس اسلوبه عن كلام غير الله سبحانه لعدم المنافاة
ح لتحقق القرآن بمجرد تحقق هذا المقدار لكن لا يبدل لا ينوى به الحكاية وكيف على هذا القول لما امكن تحقق
القرآن بمجرد ذكر مقدار معتد به بالوصف المذكور وان لم يقصد به حكاية ما صدر منه تعالى ومعناه فيجوز
قصد الدعاء به بمجرد او مع قصد الحكاية وكذا قصد غير الدعاء كما لتحقق القران ح بمجرد ذكر هذا المقدار وعدم
منافاته للدعاء او لغيره مع عدم قصد الحكاية فلذا ذهب المحقق الثاني قده في جامع المقاصد الى جواز الدعاء
بالقران وكذا قصد غيره منه محتجا بان القرآن هو الكلام المنزل على وجه التحدي والاعجاز وليس هو الا
الالفاظ المؤلفة على اسلوب خاص يعجز عن اتيان مثلها البشر فعلى هذا يتحقق القران بقراءة مقدار منه
يتميز بنفس اسلوبه عما عداه او بقراءة اقل منه مع نية كونه قرآنا فيجوز ارادة الدعاء به اذا قرء منه مقدار
معتد به يتميز بنفسه عما عداه وكذا قصد غير الدعاء فحكم بجواز قوله تعالى ادخلوها بسلام امنين
في الصلوة بارادة غير قصد الله تعالى منه بان تقصد شخص الخطاب الى جمع من الرجال من اى رجال اتت
كانوا وقصد انا الضمير اذا دخلنا نظر الى ان هذا المقدار لاشتماله على اسلوب يتميز بنفسه عن كلام البشر ايضا
فيجوز ارادة اى معنى شاء وان قلنا بالقول الثاني فلا يجوز ارادة الدعاء ولا غيره منه لانه لا يتحقق

القرائة ح الا بنية كون ما يذكره هو الصادر من الله سبحانه تعالى بمعناه وحاكيا عنه كك وقصد الحكاية
ينافي انشاء المتكلم معنى من قبله دعاء كان او غيره دعاء وارادته من اللفظ فانه وان لم يكن استعمالا للفظ
في معنيين الا انه نظيره في الامتناع بل هو هنا اظهر لان الغرض الاصلي والموضوع في مقام قصد الحكاية هو
اللفظ من حيث هو وفي مقام ارادة معنى منه وجعله كالشيء الحاوي هو المعنى من حيث هو ولا يكون اللفظ
ح الا بمجرد الالة للكشف عن الغرض الاصلي الذي هو المعنى وارادة الحكاية به مع ارادة المعنى والاستعمال
توجب كون اللفظ مقصودا بالاصالة وموضوعا للغرض وغير مقصود كك فيستلزم اجتماع النقيضين
وهو محال فالملزوم محال فلابد من قصد احد الامرين فان قصد الحكاية فلم يكن اللفظ مستعملا في معنى
وان قصد هذا المعنى من دعاء او غيره فلم يكن حكاية فلم يتحقق معه القرآن فيدخل في كلام الادمي المبطل
للصلوة اذا وقع في خلالها عمدا وكيف كان فعلى هذا القول لا يتحقق القرائة الا بقصد كون هذه
الالفاظ الصادرة منه هي الصادرة منه تعالى بمعناها فلو لم يقصد كونها هي الالفاظ او قصده لكن لا علم بها
على ارادة منها معنى اخر لم يكن قرآنا فيكون مبطلا للصلوة لو اكتفى به عن القرائة الواجبة فيها مطلقا وكك
فيما اذا قرء الواجب من القرائة ايضا مع دخول ذلك في كلام الادمي بان يقصد به المخاطبة مع
غيره سبحانه تعالى واما اذا قصد به المخاطبة معه تعالى فيدخل في الدعاء فلا يبطل ح حيث يجوز الدعاء في كل
حال من احوال الصلوة ومن هنا ظهر انه على القول الاول ايضا لا يجوز ارادة معنى من القران دعاء او غيره
اذا اراد ايجاده على الوجه الثاني وهو ذكر الالفاظ المخصوصة بقصد الحكاية لما عرفت من امتناع اجتماع
الحكاية مع قصد المعنى ثم ان قولنا مقدار معتد به يتميز بنفس اسلوبه عن غير كلام الله تعالى احتراز عن ذكر
مقدار منه غير بالغ الى هذا الحد لعدم كونه كلفظ قال او قيل وهكذا سائر المفردات وما يقرب منها في القلة
مثل كان الله او كلمات محمد او يا ايها الذين امنوا وامثال ذلك او لعدم اشتماله على النحو المذكور من الاسلوب

وانما ذكرنا كبعض الآيات وكيف كان فالمناط في المقدار المذكور هو اشتماله على اسلوب التحدي والاعجاز
بحيث يعجز من مثله البشر وانما كان قوله قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وكقوله تعالى فادخلوها بسلام
آمنين على ما زعم المحقق الشارح قدس سره وقولنا بمعناها احترازا عنه لانه لا يقصد بها معنى قصده سبحانه تعالى من اللفظ
بان قصد من قوله تعالى يا موسى فاخلع نعليك واحدا من الناس اسمه موسى بل يقصد كون هذا اللفظ الدال
منه هو الصادر منه تعالى مع معناه الذي اراده تعالى هذا لكن التحقيق ان القرآن قطعة قطعة كل قطعة
منه على نحو غير ما عليه الآخر فمنه ما نزل قصة وحكاية ومنه ما نزل امرا ونهيا او ترجيحا في الافعال ومنه ما
نزل في مقام الامتنان ومنه ما نزل دعاء ويكون الغرض منه تعليم الناس العوام الدعاء به كما في قوله تعالى قل رب
اعوذ بك من همزات الشياطين وقوله تعالى قل رب زدني علما وقوله قل اعوذ برب الناس الى آخر السورة
وقوله قل اعوذ برب الفلق الى آخر السورة اذ لا ينبغي الارتياب في انه تعالى لم يقصد معاني هذه الالفاظ بل
لا يعقل ذلك بل الغرض تعليمهم تعليم كيفية الدعاء كتعليم الدعاء فيكون من قبيل تعليم الائمة عليهم السلام الادعية
المأثورة اصحابهم ليدعوا بها ويمكن القول بان هذه تعليم لجميع العباد الدعاء بها من غير خصوصية للنبي صلى الله عليه وآله
لما ورد من ان القرآن نزل بإياك اعني واسمعي يا جارة ومن هذا القبيل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
وقوله اياك نعبد واياك نستعين اذ لا يعقل ان يريد سبحانه وتعالى معناهما وهما مما لم يكن منوطا
الا بشخص خاص فيكونان تعليما لكافة العباد طريقة الدعاء والتضرع منه تعالى من غير حاجة الى ما لاحظه
ما ذكرنا من ورود ان القرآن نزل بإياك اعني واسمعي يا جارة وكونهما ادعية لا ينافي كونهما قرآنا فانه
ليس الا الكلام المنزل من الله تعالى على وجه التحدي والاعجاز وهو قد يكون دعاء ومن لاحظ هذا الوجه
وقد يكون قصة وحكاية وقد يكون غيرهما فاذا عرفت ذلك فالظاهر عدم جواز قصد معنى آخر
ما اراده سبحانه تعالى من القرآن اذا كان من غير القسم الاخير فان الظاهر ان القرآن ليس مجرد ذوات

تلك الفاظ

تلك الالفاظ المشتملة على اسلوب خاص بل بمعناها الذي قصده سبحانه تعالى لو كان معناها مقصودا له سبحانه تعالى كما هو
المفروض المحض في غير القسم الاخير فلا يتحقق القرآن في الابد كهذه الالفاظ على انها هي الصادرة منه تعالى بمعناها الذي
قصده تعالى وهذا العنوان انما هو عنوان الحكاية لتعلق الغرض بتلك الالفاظ في الاصالة فيمتنع في ارادة معنى آخر من
قبل نفسه لاستلزامه كون تلك الالفاظ آلة ايضا وقد عرفت انه لا يمكن كون لفظ مقصودا في اطلاق واحد بعنوان
الآلية والموضوعية هذا مضافا الى منافاة تلك الارادة لحكاية هذه الالفاظ بمعناها والمفروض عدم تحقق القرآن
بدونه لا يقال على ما ذكرت من امتناع كون اللفظ الواحد في اطلاق مقصودا بعنوان الحكاية وبعنوان الآلية لا يمكن
حكاية تلك الالفاظ بمعناها بل الممكن حكايتها مجردة عن معناها الذي قصده المعنى منها فوجب المحذور المذكور لانا نقول
الغرض حكاية هذه الالفاظ مقرونة بحكاية معانيها معها لا ارادتها منها وبعبارة اخرى المقصود حكاية هذه
الالفاظ بعنوان كونها الملحوظة عند الله تعالى بعنوان الآلية للكشف عن معانيها مع حكاية معانيها بعنوان كونها
مقصودة له تعالى من تلك الالفاظ في اطلاقها الاول وهو بروزها في لسان ميكائيل مثلا او جبرئيل ثم تليت
تلك الالفاظ في هذا الاطلاق الملحوظة بعنوان الآلية بالنسبة الى معانيها ولم يقصد معانيها ايضا بعنوان كونها
مرادة من هذه الالفاظ في هذا الاطلاق بل الغرض حكاية كل من تلك الالفاظ وتلك المعاني بالحالتين المذكورتين
فيكون كل واحد من اللفظ والمعنى في هذا الاطلاق في عرض الآخر لتعلق الغرض في كل منهما بعنوان الحكاية
هذا ولنا على عدم كون القرآن مجرد ذوات تلك الالفاظ المؤلفة على اسلوب خاص مع صحة سلب القرآن عرفا عنها
اذا قرأت بغير قصد الحكاية وكونها هي الصادرة منه تعالى الا ترى ان القرآن مع كونه شيئا معنونا بما قال
على كل بعض من العاشر والآية او بعضا منها يصح سلبه عرفا عما يذكره من يقصد كونه آلة للكشف عن مراد
المتكلم بان استعمله المتكلم في مراده وكشف به عنه كان يقول لمن كان اسمه موسى اخلع نعليك مثلا كان
بالخطاب المذكور مريدا الطلب ان يخلع هذا الشخص نعليه او يدعو الله بقوله ربنا انزل علينا مائدة من السماء الآية

مريدا به طلب الماء من الله وانزال السماء فنقول في الأول انه من هذا الشخص يطلع تعليمه وفي الثاني انه دعى الله
لا يقال انه قرأ القرآن حقيقة بل يحكمون بعدم قرائته اياه ونظيره ما ذكر وكذا لو اقتبس من القرآن في شعر او خطبة
فانه يصح سلبه عنه مع انه لو ذكر الأمثلة المذكورة لقصد لها الصادرة منه ثم تكون قرآنا فظاهر انه يصدق عليها اسمه
ولا يصح سلبه عنها ما هذا فيما لم ينزل منه دعاء واما في الأمثلة المتقدمة منه فيصح السلب ايضا اذ لم يقصد
الطلب منه سبحانه تعالى بل قصد به من غيره كان يقول لاحد ربنا لو ذلك من جهات الشياطين يريد بالرب
ذلك الشخص لو كان صاحبه وان يقول لاحد اهدنا الصراط المستقيم مريدا به طلب الهداية منه وهكذا وكيف كان
فهذا لا ينبغي الاشكال فيه هذا لكن لو قصد الدعاء بما نزل منه دعاء فاصل انه دعاء وبما علم الله عباده وارادوان
يدعوه به فالظاهر جوازه في الصلوة والاكتفاء به عما يجب عليه اذ الظاهر تحقق القرآنية به ح وعدم منافاته
لقصد الدعاء اذ المفروض ان الغرض من انزال هذا القسم تعليم العباد الدعاء به فذكره بالقصد المذكور موافق لغرضه
سبحانه تعالى فيصدق حقيقة انه دعى به دعاء اراد الله تعالى الدعاء به والمفروض ان هذا القسم من الدعاء قرآن فيتحقق
القرآنية به ايضا الا ترى انه لو دعى الله بفقرات دعاء كميل مثلا اخبر فاصل الدعاء بما علم علي عليه السلام كميلا للجهات
تلك الفقرات هي التي علمها عليه السلام كميلا لفقراتها فانتفعت مع ابقائها وما يلذها الماملها واما العدم قصده
التبعية فيشك ها من قبيل نفسه ويعوا بها الابقال الفقرة دعاء كميل بخلاف ما لو قصد التبعية ومع
الفقرات على الهام منه فانه يقال حقيقة انه دعا بدعاء كميل وقرأه وكيف كان فالقرآنية لا تتحقق الا بذكر
تلك الالفاظ التي الف على وجه الاعجاز على انها هي التي انزلها الله تعالى بعلمها وانجازا ابعينها وبالغرض الخصوص
بها فاذا كانت من قبيل القصص والحكايات فلابد في تحقق القرآنية بها على انها هي التي قص الله تعالى بها او انزلها
هذه باعجاز فيكون ذلك للتعبير والحكاية لا تجتمع مع قصد معنى اخر من قبل نفسه للمأمور ولو كانت من قبيل الاوامر
والنواهي واشباهها من الخطابات الواردة في بيان الاحكام فلابد ايضا من ذكرها على انها هي التي امر بها مثلا

فيكون

فيكون ذلك ايضا حكاية يمنع معها ارادة معنى وبدون قصد الحكاية في كلا القسمين لا تتحقق القرآنية اذ ليس
غرضه سبحانه تعالى في الأول الا الحكاية وفي الثاني الا بيان الأحكام لا تعليم العباد التكلم به لئلا ينافي قصد
المعنى منها فلا تتحقق القرآنية في هذا القسم ايضا الا بنية الحكاية وذكرها على انها هي الالفاظ التي انزل الله تعالى
بها وانزلها على وجه التحدي والاعجاز واما اذا كانت من قبيل الأدعية المقصود بها تعليم العباد الدعاء
بها فارادة الدعاء بها بعنوان التبعية وانه دعاء به اعلم تعالى وانزل لذلك الارادة لذكرها على وجهها اذ ذكرها
على هذا الوجه يحقق لكونها هو الدعاء المنزل على وجه الاعجاز المقصود به الدعاء فان ذكرها على هذا الوجه ليس
من قبيل الحكاية لتنافي قصد المعنى بل انه بعنوان الاية والكشف عن مراده لكن اخبار الدعاء بتلك الالفاظ
وذكره من التبعية فلا منافات بين قصد الدعاء وبين تحقق القرآنية في هذا القسم لتحقق الكلام المنزل
من الله على وجه الاعجاز اي هذا المفهوم باعتبار هذا الفرد الخاص منه وهو الدعاء المنزل على الوجه المذكور والحاصل
انه لا اشكال ظاهرا في جواز قصد الدعاء لهذا القسم لعدم المنافات فلذا حكم ثاني الشهيدين في الروضة بحكم
جواز التأمين المنهي عنه في الأخبار دون قول اللهم استجب مع كونه مرادفا فالرجحان على تحقق القرآن بقصد
الدعاء بان قصده بالمنزل منه قرآنا الا انه فيه ينبغي قصد الدعاء بالمنزل من الدعاء بعنوان كونه قرآنا اي كلاما
منزلا على وجه التحدي والاعجاز لا ينافي القرآن اي تحققه وكيف كان فيما اخترناه من التفصيل يمكن الجمع
بين كلمات القوم فيحمل قول من منع عن قصد الدعاء على القسمين الأولين وقول المجوز على الاخير وعليه
يحمل الأخبار الآمرة بقصد الدعاء فيكون هي ايضا شاهدة على ما اخترناه من الجواز في الأخير ثم انه على القول
بعدم جواز قصد الدعاء بالقراءة يمكن القول بجواز قول اللهم استجب بعدها قاصدا به طلب الاستجابة لما
يدعوا به لنفسه مما قرأه في الفاتحة بان يراد طلبها المطلق ما يدعوا به الله تعالى كما اختاره ثاني الشهيدين قدهما
في الروضة هذا اخر ما رأيناه في نسخة الأصل من هذه المسئلة والحمد لله على التمام فانه ولي الانعام

اصل قال جمع من المحققين ومنهم الشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والشهيد الثاني في التمهيد
على ما حكي عنهم اذا ورد خطاب وكان لحقيقة شرعية فالحمل عليها والا فالحمل على حقيقة العرفية وان فقدت
اللغة او خالفها ومرادهم بموافقتها اللغة عدم حدوث معنى جديد للفظ في العرف في مخالفتها الهامة ثم
فيه وحاصل ما يظهر منهم انه اذا وقع الدوران في الخطاب بين حمله على المعنى الشرعي وبين حمله على العرفي العام
او اللغوي فالحمل على الاول مطلقا ولو وقع الدوران بين العرفي العام واللغة فالحمل على العرفي مطلقا والحق التفصيل
بنحو ما سننقله اليك وتحقيقه يتوقف على تصوير صور التعارض والدوران المتصورة في الخطاب في طي
مسائل مع البحث في كل واحدة منها عما يقتضيه الاصول وعما يقتضيه الادلة ولنعلم انه اذا ورد خطاب
من الشارع وكان له حقيقة شرعية مع العلم بصدور الخطاب بعد زمن النقل تعيينا او تعينا الى هذا المعنى الشرعي
او بصدوره قبله او باتحاد تاريخهما فلا اشكال الا في ان على الاول يحمل على المعنى الشرعي وعلى الثاني على اللغوي
عملا باصالة الحقيقة في الصورتين لكن هذا انما في الثاني يتم فيما اذا كان النقل الحاصل فيها تعينيا او
تعيينا مع العلم بصدور الخطاب قبل صيرورة اللفظ مجازا اشهر في المعنى الثاني والا بان علم بصدوره
بعده فيدخل ذلك في مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز المشهور وقد عرفت ان المختار فيها التوقف
والاجمال نعم لو علم بصدور الخطاب قبل التعين واحتمل كونه حال كون اللفظ مجازا اشهر الحكم بحكم العلم
بصدوره قبل صيرورته مجازا اشهر ان وجب الحمل على المعنى اللغوي ح استنادا الى انه اذا علم بحدوث
حادثين مع العلم بتاريخ احدهما الحكم بتاخر المشكوك التاريخ عن زمن معلومه نظرا الى ان كلا من صدور
الخطاب وحصول شهرة الاستعمال في المعنى الجديد حادث والمفروض العلم بتاريخ الاول فيحكم بتاخر الثاني
عنه فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي واما على الثالث فان كان النقل تعينا او تعيينا بسبب استعمال
الشارع المقارن لاستعمال الثاني وصدور الخطاب فيمكن الحمل على اللغة في الاول والاجمال في الثاني

اما الاول فلان الوضع الاصلي هو المعتمد ما لم يصرف عنه او يضعفه مزاحم والمفروض عدم وجود المزاحم عند
صدور الخطاب بل انما حصل بعده وكذا المفروض عدم صارف للالفاظ عما يقتضيه بحسب الوضع فيجب حمله على ما
يقتضيه واما الثاني فلان المفروض عدم حصول النقل عند صدور الخطاب حتى يحمل على المعنى الجديد
ولا يجوز حمله على المعنى اللغوي لزوال قوة الوضع بغلبة الاستعمال فان هذا المقدار منها الذي يبلغ الى
حد النقل باستعمال اخر اقوى من مراتب المجاز المشهور وقد عرفت انه لا يجوز حمله على الحقيقة المرجوحة
بل لابد من التوقف واما اذا كان سبب النقل استعمال الشارع بان يكون استعماله الاول الاستعمالات
الالية الى النقل فالحمل على المعنى الجديد جدا بل لا اشكال فيه اذ لا مرجح ثم انه اذا ثبت للخطاب معنى عرفي
عام ثم نقل الى المعنى الشرعي فمع العلم بتاريخ النقل الى المعنى الشرعي مع العلم بزمن صدور الخطاب
فالحال فيها بين المعنى العرفي العام والشرعي ما عرفت بعينه وبين اللغة والنقل التفصيل وكذا فيما بين
الثلاثة وهكذا فيما بين اللغة والعرف العام والوجه في الكل واحد هذا كله فيما اذا علم تاريخ صدور
الخطاب والنقل كليهما واما اذا علم احدهما خاصة فالحق وجوب البناء على تاخر المشكوك التاريخ عن
معلومه والعمل بما يقتضيه ذلك نظرا الى سلامة الاصل في طرف المشكوك التاريخ لعدم جريانه في
معلومه فان الاستصحاب لابد فيه من العلم بثبوت المستصحب سابقا مع احتمال بقائه في اللاحق
وهذا هنا منتف فان عدمه السابق الازلي الذي هو المعلوم سابقا قد انقلب الى الوجود ولا يحتمل
بقائه وكونه مقارنا للمشكوك التاريخ لم يعلم سابقا حتى يستصحب وان احتمل الآن وكذا عدمه المقيد
وهو عدمه المتصف بكونه قبل زمن المشكوك التاريخ فانه ايضا غير معلوم سابقا وان احتمل الآن
فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا حتى يعارض الاستصحاب في مجهول التاريخ وبهذا الوجه ظهر انه ما
صار اليه بعض المتأخرين من معارضة الاستصحاب في جانب المشكوك التاريخ بالاستصحاب في

معلوم وهو استصحاب عدم كونه مع المشكوك فيثبت تأخره عنه كما ذكره شيخنا الأستاد دام ظله في تنبيهات
مسئلة الاستصحاب وفي توضيح الاندفاع ان عدم كونه معه لم يكن متيقنا سابقا حتى يستصحب وان احتمل
كان او يقال عدم كونه معه العدم الأزلي باعتبار انتفاء الموضوع اعني استصحاب العدم الذي كان قبل
وجود هذا المعلوم التاريخ فهذا بينا او تقارنه وكيف كان فالذي يظهر ان صورة العلم بتاريخ
احد الأمرين مثل صدور الخطاب او النقل كصورة العلم بجهلهما في خروجهما عن محل النزاع وان لم يصرح احد
من السابقين بخروجها ان الأظهر انه اذا احدث للفظ معنى جديد في العرف العام او الخاص
مع بقاء وضعه للمعنى الأصلي ودار الأمر في الخطاب بين حمله عليه او على المعنى الجديد الحكم بالتوقف
لانه مشترك عرفا فلابد من حكمه والأظهر الأقوى خروج هذه الصورة عن محل النزاع لعلهم واشكان شمولها
اطلاق كلامهم لكنه منصرف الى غير هذه الصورة جدا وبالجملة فالظاهر ان النزاع في كل من المسائل
الآتية في صورة الجهل بتاريخ كلا الأمرين فيما هجر بمعنى الأول او لم وقت ذلك كله فلنرجع الى المسائل
المشار اليها فالأولى منها تعارض اللغة والعرف العام بمعنى ورود حمل الخطاب على المعنى اللغوي
المهجور عندنا او على المعنى الجديد فنقول مقتضى الأصل هو الحكم بالتقارن والعمل بمقتضاه بالتفصيل
الذي عرفته في صورة العلم بالتقارن لا التساقط بزعم ان الأصل تأخر كل من الأمرين عن زمن الآخر
فيتعارضان فيتساقطان فان التأخر ليس بأصل وانما مقتضاه نفي الأمر المشكوك في زمان الشك
ولا ريب ان الشك في كون كل منهما قبل الآخر فاصالة عدم كل منهما قبل الآخر يثبت التقارن ولا
تعارض حقيقة بين الأصلين وكيف كان فعلى اعتبار الأصل المثبت يجب البناء على التقارن
والعمل بمقتضاه بحو مر والظاهر اعتباره في باب اللغات مطلقا فيجب العمل بمقتضاه ان لم يكن دليل
ظاهر وارد على الأصل المذكور من غلبة ونحوها من الأدلة الاجتهادية كما سنذكرها هذا مقتضى الأصل

الان المشهور

الان المشهور ذهبوا الى تقديم العرف كما هو صريح العلامة والشهيد الثاني والشيخ والبيضاوي بل نسب
الى الشهيد الأول ايضا وحكي عن الشهيد الأول في القواعد تقديم اللغة مستدلا باصالة تأخر النقل عن
الاستعمال وفيه ما لا يخفى لما عرفت من ان مقتضى الأصل هو التقارن لا تأخر النقل اللهم الا ان يحمل كلامه
على غير صورة النزاع بان يكون مراده صورة العلم بتاريخ الاستعمال فكلامه جيد كما عرفت سابقا ثم احتج
المشهور بغلبة ثبوت المعاني العرفية من قديم الزمان وهي موجبة للظن القوي بلحوق المشكوك بالغالب
فيتضح ان استعمال الشارع مثلا هذه الالفاظ المتداولة في زماننا هذا انما هو بعد ثبوت نقلها
من معانيها الأصلية فيحمل خطاباته على المعنى العرفي الجديد وطريق تحصيل الغلبة المذكورة انما هو
استقراء المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الأوائل وبملاحظة كتب اللغة لبيانهم
غالبا للمعاني العرفية العامة هذا مضافا الى حكم الأكثر بتقديم العرف وهذه الغلبة بعد ثبوتها
موجبة للظن بارادة المعنى العرفي من خطابات الشارع فيدل على حجية الظن الحاصل منها ما دل على حجية الظن
بالمراد من الألفاظ من اجماع العقلاء واهل اللسان والعلماء المسئلة الثانية في تعارض
اللغة والعرف الخاص ونحن نفرض الكلام في تعارض اللغة مع عرف الشرع حيث انه ثمرة النزاع والداعي
الى البحث في ذلك وبملاحظة ما نحققه هنا يتضح الحال في تعارض اللغة مع سائر العرفيات الخاصة لعدم الفرق
بين هذا العرف وبين غيره فنقول انه اذا وقع التعارض والدوران في خطاب الشارع بين حمله على المعنى
الأصلي وبين حمله على المعنى الجديد الذي حدث في لسان الشارع فالمشهور فيه ايضا تقديم العرف والقائلون
بتقديم العرف العام على اللغة في المسئلة السابقة ذاهبون الى ذلك وبني بعضهم ذلك على ثمرة
النزاع في مسئلة الحقيقة الشرعية حمل الخطاب على المعنى الشرعي على القول بثبوتها وقد فصل بان
المعنى المنقول اليه ان لم يكن مهجورا فلابد من التوقف والحكم بالاجمال وان هجر فالحمل على المعنى الشرعي

ان لم يكن عرف المخاطب مخالفا لعرف الشارع وفيه اولا ان الظاهر منه تعميم النزاع بالنسبة الى صورة بقاء المعنى الاصلي
وقد بينا خروجها عن محل النزاع وعلى فرض دخولها نقول انه لا فرق بين بقاء المعنى الاصلي وعدمه فان بقاءه
لا يعقل الا مع كون الوضع الجديد بالتعيين لا بغلبة الاستعمال لما بينا سابقا من عدم امكان ذلك
مع الوضع التعيني فاذا فرضنا بقاءه مع كون الوضع الثاني بالتعيين فنقول ان الظاهر ح ارادة الشارع
المعنى الجديد الذي وضع اللفظ بازائه وهذا الظهور يستند الى حاله حيث انه من الوضاع وظاهر حال الواضع
فيما اذا كان للفظ معنى من قديم ثم وضعه لمعنى اخر انه اعرض عن استعماله في المعنى السابق وهذا الظهور
من الظهورات المعتبرة وحيث انه ينتهي الى ظهور اللفظ في ارادة المعنى الجديد فيتبع نعم مقتضى الاصل هو
التوقف في هذه الصورة لكون اللفظ مشتركا كساير المشتركات لكن هذا الظاهر قاهر عليه وثانيا ان
التفصيل بين كون عرف المخاطب متحدا مع عرف المتكلم وبين كونه مخالفا لا دخل له هنا لان التكلم في
المقام من حيث دوران الامر في المعنيين بالنسبة الى حال المتكلم والذي ذكره بالنسبة الى حال المخاطب وهو
خارج عما نحن فيه مع ان المختار هنا بالنسبة الى حال المتكلم لا يلزم منه المصير الى مقتضاه مطلقا بل قد يعدل
عنه لدليل فلا منافاة بين اختيارنا ما ذهب اليه الشيخ وبين اختيارنا لحمل الخطاب على غير المعنى الشرعي
اذا كان المخاطب عرفه مخالفا لغرض المتكلم لمساعدة الدليل على اختياره وكيف كان فعلى ثبوت الحقيقة
الشرعية فاذا ورد خطاب من الشارع ودار الامر فيه بين حمله على المعنى اللغوي او الشرعي مع العلم بتقدم
صيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الجديد على استعمال الشارع اياه في هذا الخطاب لا اشكال حيث انه خارج عن النزاع
في مسئلة الحقيقة الشرعية اذ هو حمل الخطاب على المعنى الجديد مع العلم بتقدم تاريخ ثبوتها على تاريخ
الاستعمال والصيرورة في الجهل على رح ان صيرورة اللفظ حقيقة فيه اما بغلبة الاستعمال الى الاطلاق الى النقل
واما بالوضع التعيني وتحقق بذلك المعنى فعلى الاول لا ريب في هجر استعمال اللفظ في المعنى الاصلي حيث

يصير

يصير مجازا محتاجا الى القرينة في التفهيم ح اذ لو لم يهجر كك لا يمكن صيرورته حقيقة في المعنى كما مر مرارا
فيجب حمل الخطاب المجرد عن القرينة على المعنى الجديد نظرا الى ان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته عند
الاستعمال فالاصل حمله على تلك الحقيقة اذا كان مجردا عن القرينة كما هو مفروض المقام فيجب حمله
على المعنى الجديد لانه هو الذي لا يحتاج تفهيمه الى القرينة وهو الحقيقة عند الاستعمال واما على الثاني
فالظاهر ايضا هجر استعمال اللفظ في المعنى الاصلي فان الظاهر من حال الواضع انهم اذا وضعوا لفظا له
معنى قديم بازاء معنى جديد اعراضهم عن استعمال ذلك اللفظ في المعنى القديم كما اشرنا اليه سابقا
فهذا يوجب الظن باستعمال اللفظ في الخطاب المفروض في المعنى الجديد وكيف كان فلا اشكال في
الصورة المذكورة في محل حمل الخطاب على المعنى الجديد والظاهر خروجها عن محل النزاع كما حققنا سابقا نقل
كما ان الظاهر ايضا خروج عكس هذه الصورة عنه كما اذا يجب فيها حمل اللفظ على المعنى الاصلي لو كان
الوضع الحاصل للمعنى الجديد تعينيا او تعينا مع عدم العلم بوقوع الاستعمال قريبا بصيرورته [illegible]
حقيقة في المعنى الجديد اذ مع عدم العلم بذلك فاما ان يعلم ببعد وقوع الاستعمال عن صيرورة اللفظ
حقيقة فيه واما ان يشك ويحتمل وقوعه قريبا اما على الاول فلا اشكال في حمله على المعنى الاصلي
لسلامة الوضع الاول عن المزاحم فيقتضي مقتضاه واما على الثاني فاصالة تاخر الاستعمال
القرينة من حصول النقل عن زمن صدور الخطاب واما اذا علم بوقوع الاستعمال قريبا من النقل
وصيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الجديد فلابد من التوقف والحكم بالاجمال حيث انه ح مجاز مشترك
في المعنى الجديد وقد عرفت ان المختار فيه الاجمال والتوقف وبالجملة فالخطب في تحقيق الكلام في
صورة الجهل بتاريخ صدور الخطاب والوضع التي هي محل النزاع فنقول ان علم ح ان صيرورة
اللفظ حقيقة في المعنى الجديد انما بغلبة الاستعمال فمقتضى الاصل هو الحكم بالتقارن ومقتضاه

وحمله على المعنى الجديد كما مر وان علم انه بالوضع التعيني فلا يجوز الحكم بالتقارن ولا يجري الاصل في اثباته اذ حيث
ان عدم التقارن ح معلوم نظرا الى ان المستعمل هو الواضع بالفرض ولا يمكن كونه واضعا ومستعملا في ان واحد
بحيث يصدر عنه الوضع في الاستعمال في ان واحد فيكون احد الامرين متأخرا عن الآخر لا محالة ولا اصل يقتضي
تعيين احدهما فيجب التوقف وانما حكمنا بان الاصل يقتضي التقارن في صورة التعارض اللغة والعرف
العام مطلقا لان الواضع ثمة غير المستعمل الا على فرض الوضع التعيني فيجوز تقارنهما بخلافه هنا نعم يمكن
ان يكون الواضع ثمة ايضا هو المستعمل على فرض التعيني لكن احتماله لا يضر وتوضيحه انه ان علم ثمة ان المستعمل
ليس الواضع فواضح ان الاصل يقتضي التقارن وان احتمل كونه هو فهو ايضا يقتضي التقارن حيث ان كلا
من الاستعمال والوضع حادثان والاصل في جانب كل منهما يقتضي عدم كونه سابقا على الآخر ولا يخرج
عن مقتضى هذا الاصل الا الدليل ومجرد هذا الاحتمال لا يصلح للخروج عن مقتضاه بخلاف ما نحن
فيه حيث انه لا بد ان يكون المستعمل هو الواضع فلا يمكن التقارن فلا يجري الاصل ح ومن هنا ظهر انه لو
يعلم احد الامرين من كون اللفظ حقيقة في المعنى الجديد بغلبة الاستعمال او كونه كذلك بالوضع التعيني
واحتمل كونه تعيينيا فلا يمكن الحكم بالتقارن والعمل بمقتضيه حيث انه لم يعلم كونه تعيينيا حتى يجب الخروج
عن مقتضى الاصل المذكور ومجرد الاحتمال لا يضر كما مر هذا مع ان الاصل المذكور فيما نحن فيه يقتضي
ثبوت كونه كذلك بغلبة الاستعمال فانه بعد جريانه يثبت التقارن وهو لا يجتمع مع الوضع التعيني قبله
كونه تعينيا والحاصل ان الاصل لا مانع من جريانه فاذا جرى فلازمه التقارن ولازم التقارن فيما نحن فيه
كون الوضع تعينيا لعدم امكان التعييني هذا لكن الانصاف ان الحقائق الشرعية الظاهر كونها كذلك
بغلبة الاستعمال لا التخصيص بل كاد ان يكون معلوما سلمنا لكن كون اكثر الحقائق من هذا القبيل مقطوع
جدا ولم نطلع بعد بمثال من الحقائق الشرعية يكون حقيقة بالتعيين والتخصيص فلو شككنا في بعض

الموارد انه من الغالب او من غيره فيظن كونه منه وهذا الظن ينتهي الى الظن بالمراد من اللفظ ولو بضميمة الاصل المذكور
فيدل عليه ما دل على اعتبار الظن بالمرادات في المحاورات وكيف كان فاذا ثبت بواسطة الغلبة ان كل الحقائق الشرعية
من القسم الاول اعني ما كان الوضع تخصيصيا فنقطع بحكم عند الجهل بالتاريخ بحكم القسم المذكور من حمل الخطاب على
المعنى الجديد بعد ثبوت التقارن بمقتضى الاصل هذا مقتضى الاصل واما الغلبة التي استند الينا بها في المسألة
فلا تجري هنا اذ ليس الغالب هنا حصول وضع الحقائق الشرعية من قديم الزمان بل يمكن دعوى غلبة الحكم
فيه وبالجملة فالظاهر حصول الغالب من الحقائق الشرعية هنا في زمن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما
ثم انه يشكل ما ذكرنا بان زمان استعمالات الحقائق الشرعية معلوم حيث ان كل حديث صدر من معصوم
فتاريخ صدوره زمان ذلك المعصوم وانما الشك في النقل تحقق بعد الاستعمال او قبله ومقتضى
ذلك الحكم بتأخر النقل ولازمه حمل اللفظ على معناه الاصلي عند الشك ويمكن دفعه بالنسبة الى الخطابات
الصادرة ممن بعد الصادقين بما ثبت ان الغالب في الحقائق الشرعية حصولها في زمن الصادقين فتلك
الغلبة تقتضي وقوع الاستعمال بعد النقل في المورد المشكوك وتكون قاهرة على الاصل المذكور في
طرف النقل واما بالنسبة الى الخطابات الصادرة من الصادقين ومن قبلهما فينبغي الاشكال على
حاله فتأمل جيدا المسألة الثالثة في تعارض اللغة والعرف العام والخاص ويعلم حكمها مما مر فلا نطيل
الكلام وان شئت فجملته انه ان علم تاريخ الاستعمال وشك في تاريخ الوضع العرفي والشرعي فعليهما فالحمل
على اللغة او علم تقدم العرف على الاستعمال مع الشك في تاريخ الوضع الشرعي فالحمل على العرفي ان كان المعنى
الاصلي مهجورا والا فالاجمال وان علم تقدم الوضع الشرعي عليه فالحمل على المعنى الشرعي وان علم تأخره
وشك في تقدم العرف على الاستعمال المذكور فالحمل على العرفي للغلبة المذكورة في المسألة الاولى وان
علم تقارن الاستعمال لحدوث المعنى العرفي وشك في تقارن حدوث الوضع الشرعي فحينئذ التفصيل المتقدم

في المسألة الأولى في صورة التعارض وان جهل الحال من جميع الجهات فالحمل على المعنى الشرعي كما بيّنا ان مقتضى
الغلبة كون الخطابات الشرعية بتعيينه وقد ذكرنا ان مقتضى الأصل عند الجهل مطلقا هو التعارض ولازمه مع كون
الحقيقة الشرعية بتعيينه ارادة المعنى الشرعي ومن هنا علم صورة العلم بتقارن كحال المسألة الرابعة تعارض
العرف العام والخاص والكلام فيها الكلام في تعارض اللغة فان العرف العام مع تعيين لزم اللغة فيعلم حكمها مما
في المسألة الثانية ثم انه لا فرق في دوران الأمر فيما بين اللغة والعرف الخاص او العرف العام والخاص او الثلاثة
بالنسبة الى المتكلم كما عرفت وبين الدوران بينهما بالنسبة الى المخاطب بان علم ان المتكلم تكلم باصطلاح المخاطب
وتعدد عرف المخاطب بان يكون له العرف الخاص والعام او انه تكلم المخاطب اللغة والعرف العام او بهما او بالخاص
فيه الكلام والتفصيل التفصيل والمختار المختار اصلا اذا اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار الأمر بين
ذينك المعنيين بان لم يكن قرينة على ان الخطاب بأي من العرفين فهل يقدم الأول فيحمل الخطاب عليه او الثاني
فيحمل عليه او التوقف بمعنى الحكم بالاجمال وعدم جواز الاستدلال بذلك الخطاب وعدم حمله على واحد منهما
المحكي عن ظاهر السيد المرتضى قده وعن المحقق الشريف استاد استادنا قدس سره هو الأول والمحكي عن العلامة
والشهيد الثاني هو الثاني والمحكي عن جماعة منهم صاحب المدارك والمولى البهبهاني في الفوائد والمحقق القمي
هو الثالث احتج للأول بوجوه الأول انه لو عدل المتكلم عن التخاطب باصطلاحه الى اصطلاح المخاطب فلا بد
من استعماله اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاحه فيكون مجازا وهو خلاف الأصل فبأصالة الحقيقة يتعين
حمل اللفظ على ما وضع له في اصطلاح المتكلم ويكشف عن ان الاستعمال المذكور مجاز انهم اخذوا في تعريف
الحقيقة والمجاز قيد الحيثية فرارا عما يرد عليهم من النقض مثلا اذا استعمل لفظ الفعل في الحدث فيصدق
عليه انه استعمال فيما وضع له اللفظ مع انه مجاز وكيف كان فالظاهر انهم مسلمون كونه مجازا وكون مجازا
هذا وفيه منع كون استعمال المتكلم اللفظ فيما وضع له في غير عرفه مجازا مطلقا وانما هو مسلم فيما اذا كان

استعماله

استعماله ذلك مبنيا على العلاقة بين هذا المعنى المستعمل فيه اللفظ وبين المعنى الذي وضع له في اصطلاحه واما
اذا كان بعنوان تبعيته لاصطلاح المخاطب وتنزيل نفسه واحدا من اهل عرف المخاطب فليس بمجاز قطعا ويرد
النقض في تعريف الحقيقة والمجاز هو الاستعمال على الوجه الأول لا الثاني هذا مضافا الى انه لا يعقل القول بمجازية
استعمال المتكلم اللفظ في معناه الكائن في اصطلاح المخاطب مطلقا حيث انا نرى ان هذا الاستعمال جار
مطلقا بالنسبة الى اي لفظ واي معنى من المعاني الكائنة في اصطلاح المخاطب مع ان العلاقة بين المعنيين منتفية
في كثير من موارده جدا بل في اكثرها فلا بد في الموارد التي لا علاقة فيها بين المعنيين من التزام احد الامرين
اما التزام كون هذه الاستعمالات على هذا النحو غلطا حيث ان الاستعمال الصحيح منحصر فيما كان مسببا عن الوضع
او العلاقة والثانية منتفية وكذا الأول واما من التزام كونها حقائق اما الأول فهو اغلط من كل غلط
اذ لم يقل احد بغلطية هذا الاستعمال على هذا النحو واما الثاني فهو المدعى ولا ينبغي ان يقال باشتراك الوضع
الشخصي كالعلاقة فان المتكلم بعد تبعيته لعرف المخاطب وجعل نفسه كاحد اهل هذا العرف فالوضع الحاصل
للفظ في ذلك العرف موجود والاستعمال مستند اليه الوجه الثاني الغلبة وتقريبها ان عادة الناس جارية
على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح العرف في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى
واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من وافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت
مع من يخالف عرفه لعرفه فهي ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما اختلف على من يذهب الى خلاف القول المذكور
واجاب عنه الشيخ محمد تقي قده بانه لما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشك في الصورة
المفروضة وهي ما اذا كانت المكالمة مع من يخالف عرفه عرف المتكلم نلحق ذلك الشك الحاق مورده الى
الغالب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف
في تحصيل المظنة في حمل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر

المراد لمزاحمة الغلبة المعتبرة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا انتهى وفيه ان مجرد
عدم حصول الغلبة الصنفية على العكس لا يوجب الالحاق بسبب غلبة النوعية بل لا بد فيه مضافا الى ما اعتبره
من الشك في حال صنف المشكوك والرغبة الثاني الحاق المشكوك بالغالب انما هو من جهة حصول الظن من الغلبة
بينه وبين الغالب بعنوان جعله فرد الغالب على صفة فيظن بان هذا الفرد المشكوك الصفة تابع للطبيعة في هذه الأفراد
الغالبة فاذا ظن بذلك يظن بثبوتها للمورد المشكوك حيث انه من تلك الطبيعة ولا ريب ان الظن بثبوت
الوصف للطبيعة انما يحصل اذا لم يعلم باختلاف صنف من اصناف تلك الطبيعة بل يحتمل كون الصنف المشكوك
ايضا على طبق الغالب واما اذا علم ان صنفا من اصنافها بعضها على تلك الصفة وبعضها على غيرها فلا يحصل
لتساوي احتمال استناد الصفة المذكورة في باقي الاصناف من حيث صنفيتها ومن جهة خصوصيات عارضة
لها من حيث نوعها المشترك منها وبين هذا الصنف لاحتمال استنادها الى الطبيعة المشتركة حتى يكون
البعض من هذا الصنف الذي خالف الصفة على خلاف طبيعتها الكلية فاذا لم يظن بثبوت الصفة للطبيعة
فلا يحصل الظن بثبوتها للفرد المشكوك من هذا الصنف وما نحن فيه من هذا القبيل فان المكالمة مع من
يخالف عرفه لعرف المتكلم قد تقع على اصطلاح المتكلم وقد تقع على اصطلاح المخاطب بحيث لا غلبة لاحد
الجانبين وثانيها منع الغلبة النوعية بل الحاصل فيها انما هو في صنف مقابل للصنف المشكوك لان
ان مطلق المكالمة له صنفان احدهما المكالمة مع من يوافق عرفه لعرف المتكلم وثانيهما المكالمة مع
من خالف عرفه لعرفه وليس للاول اصناف متعددة تثبت فيها الحكم المذكور حتى يظن ثبوته للطبيعة
بل صنف يحتمل استناد الحكم فيه الى ما يقوم به من خصوصية لا نوعه المشترك بينه وبين الصنف الاخر الوجه
الثالث انهم اتفقوا على تقديم العرف الخاص على العام واللغة كما عرفت في الاصل السابق ولا ريب ان
عرف المتكلم خاص فيكون داخلا في معقد الاجماع فيجب تقديمه وفيه ان الاجماع المدعى هنا على تقديم

الخاص

الخاص اذا دار الامر بينه وبين غيره بالنسبة الى شخص واحد المتكلم او المخاطب كما عرفت وليس في مقام تقديمه على
غيره مطلقا ولا ريب ان الدوران بينه وبين غيره فيما نحن فيه بالنسبة الى شخصين فلا يشمله الاجماع هذا مضافا
الى كون هذا الدليل اخص من المدعى فان عرف المتكلم لا ينحصر في العرف الخاص بل يمكن ان يكون عرفه العرف العام وان
يكون عرف المخاطب العرف الخاص ولهذا الدليل لا يقتضي تقديم عرف المتكلم ح لانه عام لا خاص بل يقتضي العكس
كما لا يخفى مع ان القائل بتقديم عرف المتكلم يقول به مطلقا الرابع ان مخاطبة المتكلم باصطلاح المخاطب يحتاج الى
القرينة فاذ لا قرينة فيجب حمل الخطاب على عرف المتكلم وفيه ان مخاطبته على عرف نفسه ايضا يحتاج الى القرينة
ولا يخفى نصبها بما اذا تكلم باصطلاح المخاطب كما سنبين حجة القول الثاني ان مخاطبة المتكلم باصطلاح نفسه
اغراء بالجهل وموجب لفوت الغرض حيث ان الغرض تفهيم مقصود المخاطب والمفروض ان اصطلاحه مخالف
لاصطلاحه فاذا لم يتكلم باصطلاحه فالمخاطب انه يتكلم باصطلاح المخاطب فيحمل الخطاب على اصطلاحه فيكون
موجبا لفوت الغرض وفيه ان النزاع في هذه المسألة ليس في الخطابات الشفاهية بل النزاع في الخطابات
الغيبية وهذا الوجه لا يجري فيها وانه لا يقتضي وجوب تكلم المتكلم في الخطابات الشفاهية باصطلاح المخاطب
بل غاية ما يقتضيه وجوب تفهيم المراد للمخاطب وهو يحصل بنصب القرينة لتفهيم المراد حجة القول الثالث
ما ذكره المحقق القمي ان اذا اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فيكون شيئا كاللفظ بين معنيين ومقتضاه
التوقف والتماس القرينة في فهم المراد وهذا هو الاقوى ثم لا يخفى ان المسألة قليل الفائدة او عديمها اما
على القول الثالث فواضح اذ عليه لا يجوز حمل الخطاب على احد المعنيين من دون قرينة واما على القول الاول فلان
حمل الخطاب على عرف المتكلم على هذا القول مشروط باحراز امرين احدهما علم المخاطب باصطلاح المتكلم وثانيهما
علم المتكلم بان المخاطب عالم باصطلاحه ولا ريب انه لا يمكننا احراز هذين فيما وصلت الينا من الخطابات الغيبية
سواء كان المتكلم هو الامام ام غيره لانه اذا كان هو الامام فلعلمه في المشافهين من كون علمه حصول الاخير

وان علم حادث فواضح انه لا يعلم كيف عالما بان المخاطب عالم او لا يعلم لجواز عدم حصول هذا العلم بعد مع ان الاصل يقتضي عدمه
حيث انه حادث وعلى قول الاخرين من ان علمه حضوري فغاية الامر جواز كون المتكلم عالما بما ذكر لكنه لا يقتضي الا جواز الشرط
الاخوان لا يلزم منه كون المخاطب عالما به ثم واما اذا كان غير الامام من التابعين والصحابة فواضح مع ان الاصل عدم علم
واما على القول الثاني فلا بد فيه من احراز كون المتكلم عالما باصطلاح المخاطب في احراز مشكل عندنا وان كان المتكلم
هو الامام اذ الذي يجب ان يكون عالما به هو الاحكام الشرعية الكلية واما علمه بالامور الخارجية والموضوعات اللغوية
فلا دليل لنا على وجوبه وثبوته ثم انه هيهنا مسئلتان اوليهما انه اذا وقع التعارض والدوران بين عرف البلد و
بين عرف واحد من المتكلم والمخاطب فهل يرجح عرف البلد على ما يعارضه فيه اشكال بل الحق فيه التوقف
لانه شرعك ومقتضاه ما ذكرنا وثانيتهما انه اذا لم يكن عرف البلد معتمدا عليه فيرجح ما يعارضه فهل يكون مرجحا
عند تعارض عرف المتكلم والمخاطب بان يكون عرف البلد هو عرف احدهما للمعارض مثله فيجب التوقف تذنيب
حكي عن العلامة قده في التهذيب انه اذا لم يكن للمتكلم عرف او كان ولم يتكلم باصطلاحه وانما هو تبع اصطلاح
مخاطبه كما في الكتاب حيث انه سبحانه وتعالى ليس له عرف واصطلاح وانما يتبع في تكلمه اصطلاح مخاطبه وكما
في تكلم الاعاجم مع العرب وكما في تكلم الائمة مع من لم يكن من اهل الحجاز باصطلاح ذلك المخاطب وكان
المخاطب اثنين او ازيد واختلف عرف المخاطبين يحمل كل منهم الخطاب على ما هو
حقيقة له في اصطلاحه كان يسئل رجلان الامام ع عن زكوة الفطرة وكان احدهما كوفيا والاخر مدنيا مثلا
فاجابهما بانها رطل او صاع مثلا وعلم انه عليه السلام تكلم باصطلاح المخاطب لا باصطلاح نفسه وفرضنا اختلاف
اصطلاحهما في الرطل والصاع بان يكون كل منهما عند كل منهما حقيقة في مقدار مغاير لما يكون حقيقة لهما عند
الاخر والمحكي عن الشيخ قده في العدة مثل ذلك وهو ان الخطاب المتعلق بجماعة مختلفة الاصطلاح غير مجمل عند
كل واحد منهم على ما هو حقيقة عنده والمحكي عن العلامة قده من الاستدلال وجهان احدهما ان المفروض ان اللفظ

عند

عند كل واحد من المخاطبين ظاهر في معنى والمفروض ايضا عدم نصب قرينة معينة للمراد فح ان كان المراد من كل من المخاطبين
هو المعنى الظاهر عنده فهو المطلوب والا لزم الاغراء بالجهل وتفويت الغرض وهو باطل فتعين الاول ثانيهما ان المراد باللفظ
من كل واحد منهم اما المعنى الظاهر عنده اولا وعلى الثاني اما المراد من كل منهما جميع معاني هذا اللفظ او واحد معين
عند المتكلم وغير معين عندهم والكل باطل اما الاول فهو المتعين ووجه بطلان الثاني كونه خلاف المفروض فان المفروض
ارادة معنى واحد من كل واحد واما بطلان الوجه الثالث فلكونه اغراء بالجهل انتهى ولا يخفى ان الوجه الثاني عبارة
اخرى عن الاول ثم لا يخفى ان مبنى الاستدلال على جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ولو مجازا والمختار عندنا
عدمه مطلقا ومعه لا يمكن الحمل على المعنيين بل احدهما المعين والحكم بالاجمال مع فقد القرينة والظاهر من الحجية
فرضه قده الكلام في الخطابات الشفاهية بل لا يجري في غيرها من الخطابات الغيبية حيث انه لا يجب ايصال القرائن
او نصبها للغائبين فكما وكيف كان فعلى ما اخترنا من عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى نمنع من صدور
هذا الخطاب بلا قرينة بل نقول انه يجب على المتكلم نصب القرينة الى وقت الحاجة نعم يتجه ما ذكره قده على القول
في المشترك من جواز استعماله في اكثر من معنى مجازا اذ بناء عليه يمكن فرض صدور مثل هذا الخطاب مجردا عن القرينة
فيحمل في الخطابات الشفاهية على كل من المعنيين بمعنى ان كل من المخاطبين يحمله على ما هو الظاهر عنده لامن لزوم الاغراء
بالجهل وتفويت الغرض والحاصل ان القرينة العقلية ح قائمة على ارادة المعنيين بالطريق المذكور فيكون من المجازات
التي يكون قرينتها عقلية هذا في الخطابات الشفاهية واما الغائبين فيشكل عليهم الامر حيث ان اصالة
الحقيقة في اللفظ تقتضي حمله على احد المعنيين والتزام قرينة معينة بالنسبة الى الشافهين مع فقدها للغائبين
واصالة عدم نصب القرينة لهم تقتضي حمله على المعنى بالنحو المذكور فيعارض الاصلان بالنسبة الى الغائبين وتقتضيهما
التوقف والحكم بالاجمال وعدم جواز الاستدلال وهذه الصورة هي صورة تعارض اصالة الحقيقة مع اصالة عدم
ولا نعني غيرها من مواضع ان هذا اللفظ الان يحتمل اشتراكه او ارادة احد المعنيين بسبب الشك في نصب القرينة

باصالة عدمها يرتفع هذا الشك فلا يبقى معه موضوع لأصالة الحقيقة فيكون اصالة عدم القرينة من قبيل الحاكم
عليها فافهم فانه دقيق

القول في الكلام النفسي وتوضيح المرام فيه

يتوقف على مقدمة ومقام اما المقدمة ففي انهم اختلفوا في ان الكلام حقيقة في المؤلف من الحروف المسموعة خاصة
فيكون في غيره على فرض تصوره واستعماله فيه مجازا او انه مشترك بينه وبين الكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة
الامامية والمعتزلة على الأول والأشاعرة على الثاني محتجين بقول عمر زورت في نفسي كلاما اي قدرته وقررته
بل ادعوا ان حقيقة الكلام هو النفسي وان المؤلف من الحروف المسموعة كالفرع بالنسبة اليه محتجين بقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد والحق هو الأول لان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف المسموعة وما احتج الأشاعرة
به على ما ساروا اليه ضعيف اولا لانه لا يدل على مدعاهم لجواز ان يراد به صورة الكلام فانه يريد من الثاني ان صورة الكلام في
الفؤاد وهي الحروف المخيلة المرتسمة في خيال الشخص التي لو وجدت في الخارج صارت كلاما ومن الثاني انه تخيلت
في نفسي صورة الكلام لا ان يكون المراد كون ما في النفس كلاما هذا مع انه لو كان المراد اطلاق الكلام على الحروف
المرتسمة في النفس فهي لا يفيدهم شيئا فان الكلام النفسي الذي يقولون به ويثبتونه ويدعون اشتراك اللفظ
بينه وبين ما الخص ليس هو غير هذه اذ هي من مقولة العلم وهم يقولون انه غير العلم وثانيا انه على فرض كلاما منه
لا انه على مدعاهم لا يصار اليه بعد قيام الدليل القطعي على خلافه فان كون انه هي الحروف خلافه فيكذب ما احتجوا به ثم
ان الكلام النفسي الذي يقولون بثبوته لله تعالى بل ولغيره تعالى ايضا عبروا عنه وعرفوا بانه المعنى القائم بالنفس
الذي يعبر عنه بالألفاظ الموضوعة وعن الحاجبي انه نسبة بين المفردين قائمة بالمتكلم والمراد من النسبة
واحد فافهم واما المقام ففي توضيح المرام في اصل المسألة فنقول ذهبت الأشاعرة كافة الى ثبوت كلام
آخر غير المؤلف من الحروف المسموعة لكل احد لله تعالى ولغيره تعالى كما يظهر من دليلهم الآتي الا انه وقع النزاع
بينهم وبين غيرهم في ثبوته لله تعالى مع السكوت عن النزاع في غيره تعالى وسموا هذا الكلام بالنفسي وقد عرفت

تعريف

تعريفه منهم وقالوا انه غير العلم وغير الارادة وانكر عليهم الامامية كافة والمعتزلة وقالوا بان ما سلفوا اليه هو لا
غير متصور وغير معقول لهم ولغيرهم قال العلامة اعلى الله مقامه واما ما ذهبوا اليه فغير معقول لهم ولغيرهم البتة
فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق انتهى
وكيف كان فالانكار من الامامية والمعتزلة عليهم نوع بعد الاحتجاج الأشاعرة على كونه تعالى متكلما بما
احتج به الامامية من اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا ونهى
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام مضافا الى ما تواتر في الأخبار المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله
على اثبات الكلام له تعالى حيث انه ورد عنه تسميته المتكلم والنص الصريح في القرآن وكلم الله موسى تكليما وقال الله كذا او امر بكذا
الى غير ذلك من العبارات المثبتة للكلام له تعالى واما على كونه متكلما بالكلام النفسي الذي يدعونه ويقولون
انه غير العلم والارادة بل ادعى صاحب المواقف انه غير من تتبع الاجزاء بان الكلام شرعا ثابت لطلقونه على المؤلف
من الحروف المسموعة تارة ويطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ وحقيقة الكلام هو هذا
فهو القائم بذاته تعالى المفروض ثبوت كونه تعالى متكلما حقيقة وهو ينافي ان يراد بالكلام في اطلاق المتكلم عليه
المؤلف من الحروف المسموعة وبان المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ ولا ريب ان المؤلف من الحروف المسموعة
ليس قائما بذاته تعالى بل قائم بالشجرة وغيرها فلا يكون متكلما به لا بمعنى الايجاد لان اطلاقه عليه مجاز والحق خلافه
للاتفاق فلا بد ان يكون المبدأ في المتكلم هو امرا قائما بذاته تعالى وهو الكلام النفسي فيثبت المدعى وحاصل الوجه الأول
الى الاستدلال بمجيء ما دعيته من الكلام الذي هو المبدأ للمتكلم وحاصل الثاني الى الاحتجاج من جهة وضع الهيئة
ويرد الأول ما عرفت من ان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف المسموعة كما اعترف به فاضل
ابن روزبهان عفا الله عنه مع غاية عناده وتعصبه وتشديد الانكار على العلامة وكونه في صدد رد كلامه طاب ثراه
وفي تخفيفه الكلام ليس الا ما ذكرنا والثاني ما مر تحقيقه سابقا من عدم اشتراط قيام المبدأ بمعنى الموصوف

واحج على هذا فاطلاق المتكلم عليه تعالى حقيقة جدا ولو سلمنا انه لم يمنع الصرف في المقام اعني لفظ المتكلم الملقى
عليه تعالى فانه ليس اطلاق المشتق على من لم يقم به المبدأ فان مبدأه انما هو التكلم لا الكلام والقائم بالغير هو الثاني
لا الاول فان معناه ليس الا ايجاد الكلام وهذا الوصف قائم به تعالى فلا محوج الى اثبات الكلام النفسي لتصحيح الاطلاق
لا يقال ان الايجاد ايضا قائم بالغير لانا نقول انه لو سلم لو كان كذلك لكان الغير حاكيا بتلك الكلمات عن نفسه كما
في تكلم الذئب وامثاله ولو كان حاكيا عن الله تعالى فليس الايجاد مستندا اليه اصلا كما في الشجرة بل هو مجرد آلة
كاللسان للانسان والفعل لا يستند الى الآلة هذا هو الفارق بين تكلم الشجرة والذئب في اسناد الاول
الى الله تعالى دون الثاني ومن هنا ظهر فساد ما توهمه الصوفية في توجيه قول بعض المتصوفة الحلاج وغيره
الربوبية بانا الحق وقالوا روا باشد انا الحق از درختى چرا نبود روا از نيك بختى وتوضيح الفساد ان المقصود لم يكن
بقوله ذلك حاكيا عن الله تعالى بحيث يكون هو بمنزلة الآلة بل انما كان يحكي عن نفسه فهو على تقدير صدق النسبة
كفرعون ونمرود وغيرهما من ادعى الالهية هذا وبالجملة ان الله تبارك وتعالى لو اراد التكلم فيوجد وجود تلك
الاصوات في الاجسام الجمادية بالارادة التكوينية ويكون هي النسبة اليه تعالى كالجارحة للانسان واذا
شئ من اجسام الجمادية او غيرها مما ليس له الاستعداد على النطق فيعطيه القدرة عليه ويريد منه ذلك اي
التكلم بالارادة التكليفية لا التكوينية فيكون ذلك الشخص كالانسان قادرا على التكلم مختارا فيه وان كما
ينطق به فيحكي به عن نفسه فلذا لا يستند تكلمه اليه تعالى بخلاف القسم الاول لكونه مجرد الآلة هذا كله
الا عدم امكان حضور ما ادعوا ثبوته فكيف يتعبد بعض ما لا علم بمثله وتصوره فلان كل متكلم لو راجع وجدانه
في مقام التكلم بشئ اخبارا او انشاء صدقا او كذبا فلا يجد من نفسه الا بعد ان يكون العلم من التصور او التصديق
والارادة وهم يقولون انه شئ قائم بالنفس غير هذين وقد عبر عنه فضل ابن روزبهان بالطلب في
الانشاءات كالاوامر والنواهي والنداء والتمني والترجي والاستفهام الا ان متعلقه يختلف باختلاف

المراد

المراد ففي الاول هو ايجاد الفعل وفي الثاني تركه وفي الثالث اقبال المنادى وفي الرابع حصول ما يتمنى وفي الخامس
دفع توهم الغير لمباعده ما يترجى وفي السادس اعلام الغير للمتكلم ما استفهم منه واما في غير الانشاءات فلم يظهر
منهم تعبير خاص بل يعبرون عنه بمدلول الكلام اللفظي كما يعبرون به في الانشاءات ايضا وكيف كان فنقول
ما ذكرنا ان الشخص تارة يخبر من شئ ويحكي بأمر شئ وعلى التقديرين اما يريد مدلول الكلام ان يريد في الاول
الاخبار وفي الثاني ايجاد الفعل من المامور او لا يريد بل انما يوجد مجرد الالفاظ من غير ارادة المعنى وعلى
الثاني اما ان لا يتصور اللفظ والمعنى ايضا بل يذكر الالفاظ من غير شعور او يتصورهما مع التصديق بمدلول الكلام
اذا كان خبرا او بدونه متصديق بعدمه او بالشك فيه او لم يعرف هذا فنقول لا ريب في تحقق الكلام اللفظي
في جميع تلك الصور واما النفسي الذي يدعونه فلا نعقل في شئ منها اما في صورة عدم تصور اللفظ والمعنى
وصدور الالفاظ من غير قصد وشعور فلان الموجود هو المؤلف من الحروف المسموعة من دون وجود
شئ في نفس المتكلم اصلا اما التصور فلانه المفروض واما التصديق فلتوقفه على التصور واما الارادة فلا
مع الشعور واما غير هذه الثلاثة فلا نتصور ثم بوجه ولا نعقله واما في صورة تصور المعنى واللفظ اذا
كان اللفظ خبرا مع عدم القصد الى المعنى مع الاذعان به فالقائم بنفس المتكلم ليس الا من مقولة العلم
وهو التصور والاذعان فلا نعقل ثم شيئا آخر غير ذلك واما في الصورة المذكورة مع قصد المعنى فالزائد
ثم انما هو الارادة وهي ليست بما يدعون انه الكلام النفسي ومن هنا تبين الصور التي يظهر الحال في صورة
تصور اللفظ والمعنى مع الاذعان بنفي المعنى اذا كان اللفظ خبرا او مع الشك فيه او ليس الموجود فيها
الا العلم بكلا قسميه كما في الاولى او باحدهما كما في الثانية واما الشك فهو ليس بمدلول الكلام الذي
هو الكلام النفسي عندهم والحاصل ان ما بنفس المتكلم كان خارج الكلام اعني معنى موضوع وجود له في
الخارج مع نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا ليس عقيب ولهم في المقام بل هو عندهم غير الكلام النفسي

فانه وان كان مدلولا للكلام حقيقة عندنا الا انهم لما قالوا ان الكلام النفسي هو المعنى القائم بنفس المتكلم فاعتبروا
كونه في النفس فيخرج ذلك عنه لان ظرف وجوده هو الخارج هذا واما في صورة الامر فشيء مع عدم ارادة ايجاد
الفعل كالاوامر الابتلائية مع تصور اللفظ والمعنى فالموجود في نفس المتكلم ليس الا العلم وهو التصور
مع ارادة غير مدلول الكلام فليس شيء آخر غير العلم والارادة حتى يقال انه الكلام النفسي وهذا اظهر الحال في
صورة ارادة ايجاد الفعل فان الموجود في نفس المتكلم انما هو العلم والارادة لا غير وهذا اظهر فساد ما ادعاه
الناصب فضل ابن روزبهان من شهادة الوجدان بوجود الكلام النفسي حيث قال فنقول اذا اراد الشخص
ان يتكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد
الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا فالمنصف
يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسي ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها
من مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي وان قال الخصم تلك المدلولات
هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هي الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر
وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه انتهى
موضع الحاجة وتوضيح فساده بان ما يزوره المتكلم في نفسه ليس الا من مقولة العلم وهو التصور والاشاعرة
يدعون ان الكلام النفسي خارج عن العلم بكلا قسميه ومضى الخصم مبهم وقد مر انه لا يتصور شيء آخر يكون من غير
مقولة العلم والارادة صفة قلنا هي غير العلم الا بكشف ابا عن انه لم يفهم مقصود الاشاعرة من الكلام النفسي او كان
عناده انه ليس مقصودهم جعله مقابلا للعلم اليقيني حتى يدفع الاشكال بما ذكره والمقولة هو غير الارادة لان من

جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده ففيه ما مر من انه اذا لم يكن قاصدا او مريدا لايجاد الفعل لم يكن في نفسه
شيء آخر مغاير للارادة والتصور نعم الطلب اللفظي موجود وهم يقولون بان الكلام النفسي غيره قال صاحب
المواقف على ما حكي عنه ولو قالت المعتزلة انه معنى الكلام النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بالخبر او يصير سببا لاعتقاده ارادته او ارادة المتكلم لما
لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليه من الامور المتغيرة والمختلفة و
ليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده لا يثبت معنى نفسي يدل عليه العبارات مغاير
للارادة كما يدعيه الاشاعرة انتهى واجاب عنه هذا الناصب اللعين الناشي عن فهم الحق واليقين بان من اخبر
بما لا يعلمه وقد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي
من غير ارادة في ذلك الاخبار شيء من الاشياء واما في الامر فلان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه
ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى
النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ولما ثبت انه هيهنا صفة هو غير الارادة والعلم فنقول
هو الكلام النفسي فاذن هو منصوص عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه و
عدم كونه منصوصا فهو مبطل انتهى من خرق فانه خذله الله تعالى وفيه ان هذا راجع الى علم حصول الارادة بل لا
المخبر مع [illegible] ذلك المدلول وتسمية هذا الادراك كلاما نفسيا وقد عرفت انه ليس من الكلام النفسي
في شيء بل هو غير الارادة والادراك واما قوله واما في الامر فلان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه
انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر ففيه انه ان اراد بالطلب غير صيغة الامر فهو عين [illegible] كلام وان اراد
الطلب اللفظي اعني المتحقق بصيغة الامر فليس هذا من مقولة الكلام النفسي في شيء بل هو كلام لفظي قال
الشارح الجديد للتجريد على ما حكي عنه وللقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم

ومغايرا للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو او يريد عدم المخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او شكا
فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار
يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا هذا قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد انتهى وكيف كان فقد
ظهر فساد القول بالكلام النفسي لعدم تعقل وتصور شيء في مقام التكلم الا تصور اللفظ وارادة ايجاده
وتصور المعنى مع ارادته اولا او بعدها فانها [illegible] او بعده او شكا او كلا وذلك ليس مما يقولون به في شيء فانها
من مقولة العلم والارادة ثم ان ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء تعسف في تعسف
فان الكلام النفسي مع عدم امكان تعقله في نفسه لا يتعقل كونه كما ذكره كما اعترف به الفاضل التفتازاني في
شرح العقائد على ما حكي عنه حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء
لمن لم يتعقل الفاظا فانا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض
ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة
مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان
مسموعا انتهى كلامه وبالجملة لو كان الكلام اللفظي مرتب الاجزاء فمدلوله الذي يقولون انه الكلام النفسي لا بد
ان يكون كذلك والا لم يكن مدلولا له لعدم تطابقهما وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام فلا يوجد
هو بدونه كما عرفت من الفاضل التفتازاني فاذا وجب ان يكون الكلام النفسي ايضا مرتب الاجزاء فنقول
على طريق التسليم ان ما يوجده المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة
المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت في نفسي كلاما كما يقال في نفسه [illegible] دار او
بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس
كون الكلام في الفؤاد بكونه انشاء الى تصوره كما مر وكيف كان تصور الشيء الحاصل منه في النفس

لا يقتضي

لا يقتضي الا هو هذا الشيء مع توصيفه بالنفسي فعال الافادة النفسي ولو كفى ذلك لزم التزام النفسي
في جميع الاشياء كما لا يخفى هذا اخر [illegible] الشريعة [illegible] رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحیم

این مجموعه از فرمایشات حضرت حجة الاسلام لائی
لامیرزا محمد حسن شیرازی متع الله المسلمین بطول بقاه
میباشد و مرحوم مغفور آخوند ملا علی روزدری
برشته تحریر درآورده در اوقات تشرف در ارض
اقدس سامره صلی الله علی راقدیه از روی
نسخه اصل استنساخ نموده فی سنه ۱۳۰۵
از طلابیکه از این نسخه منتفع خواهند شد
ملتمس دعا هستم و انا الحقیر محمد بن صادق الحسینی

شهر ۱۵ [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فانه الموفق والمعين وصلى الله على محمد وآله

القول في المفاهيم وقبل الخوض فيها ينبغي التعرض لحدي المفهوم والمنطوق على نحو الاجمال فاعلم انهم قد عرفوا الاول
بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والثاني بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والمراد بالموصول انما هو الحكم والظاهر
ان قولهم في محل النطق ظرف لغو متعلق بدل وان المراد بالنطق انما هو النطق باللفظ اي التلفظ به فالمراد ان المنطوق
هو المفهوم من اللفظ بحسب التلفظ به والمفهوم هو المفهوم منه لا بحسب التلفظ فمنطوق قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
ما نعبر عنه في الفارسية بقولنا اگر آمد زيد تو را گرامی بدار او را ومفهومه ما نعبر عنه بقولنا اگر نيامد تو را زيد بر تو
نيست گرامی داشتن او وحيث ان الاول هو المفهوم بحت اللفظي للكلام دون الثاني لا حال من الضمير العائد الى
الموصول كما استظهره بعض ولا من اللفظ كما حمله عليه بعض آخر لاحتياج كل منهما الى ارتكاب امر مخالف للاصل لا
يصار اليه الا بشاهد قوي فانه لا بد على كل منهما اما من اضمار متعلق من افعال العموم للظرف المذكور كما لا يخفى بل لزم
على ارادة هذين التزام امر آخر مخالف للاصل وهو الاستخدام المعروف اذ المراد بالموصول انما هو الحكم ومن المعلوم
ان الذي في محل النطق باللفظ انما هو الدلالة لا المدلول الذي هو الحكم فلا بد من حمل الضمير الرابط للحال العائد الى
الموصول على الدلالة على الحكم لا نفسه وهل هذا الا الاستخدام ثم ان مقتضى ما استظهرناه ثبوت الفرق بين
المنطوق والمفهوم بكون الاول عبارة عن حكم مذكور والثاني عبارة عن حكم غير مذكور بل على كل من الاحتمالين
الاخيرين ايضا كذلك فان الفرق المذكور مبني على حمل الضمير المجرور على الحكم وقد يفرق بينهما بان الاول عبارة
عما يكون حكما من احكام موضوع مذكور او حالا من احواله والثاني عبارة عما يكون حكما من احكام موضوع غير مذكور
او حالا من احواله فمبنى الفرق على هذا على كون الموضوع مذكورا وعدمه وعليه لا بد من الاستخدام في الضمير المجرور
بحمله على الموضوع كما لا يخفى ثم انه لا اشكال في عدم اطراد حد المفهوم وعدم انعكاس حد المنطوق [illegible]
المناطيق الغير الصريحة باسرها عن الثاني ودخولها كلها في الاول [illegible] الدلائل الالتزامية [illegible]

من اللفظ ويتحقق منه اليهما في غير محل النطق والفرق المذكور لا يجدي في اصلاحهما كما لا يخفى على المتأمل
اذ عليه ايضا يخرج دلالة الاشارة التي من اقسام المنطوق الغير الصريح عن حد المنطوق وتدخل في حد المفهوم
لعدم كون الموضوع فيها مذكورا اصلا بل وعليه ينتقض حد المنطوق طردا ايضا بمفهوم الموافقة لكون الموضوع
فيه مذكورا ولو فرق بينهما بان المفهوم ما كان مخالفا للمنطوق في نفيا واثباتا هو بحكم بحيث لو المفهوم [illegible]
الاولى والذي يعبر عنه بمفهوم الموافقة من المفاهيم جدا من غير شبهة [illegible] مع انه موافق للمنطوق في نفيا
واثباتا وكيف كان فاطالة الكلام بالنقض والابرام في تصحيح الحدود خالية عن الطائل جدا لعدم ترتب
فائدة مهمة عليها مع ان الاهم مما يشغلنا عنه فالحري بذل الجهد في طلب الاهم مستعينا بالله العظيم
الاعظم وبالنبي الاكرم وآله واوصيائه ائمة الامم صلوات الله عليه وعليهم الى يوم يعود ما في اللوح المحفوظ مما
حفظ من القلم فاعلم ان المراد بالحجية المتنازع فيها في باب المفاهيم انما هو ثبوت اصل المفهوم وهو الدلالة
على الانتفاء عند الانتفاء لا اعتبارها وصحة الاعتماد عليه بعد الفراغ عن اصله وظاهر قولهم ان مفهوم
الشرط او الوصف مثلا حجة او لا يعطي الثاني وينطبق عليه لكنه ليس بمقصود قطعا وربما يتوهم من ظاهر العنوان
المذكور ان النزاع انما هو في اعتبار ذلك المقدار من اشعار اللفظ بالانتفاء عند الانتفاء في مقام تعليق
على شرط او وصف او غيرهما وقد ظهر انه فاسد والمراد بالمفهوم كما اشرنا اليه انما هو دلالة اللفظ على الانتفاء
عند انتفاء المعلق عليه من الشرط او الوصف او غيرهما لا مجرد انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه فانه
لا يقبل لوقوع النزاع جدا ضرورة اي عدم شمول الحكم المعلق على شيء ولو كان هو الموضوع المعبر عنه باللقب
لغير مورد المعلق عليه لا بد في ثبوته لغير مورده من دليل آخر غير ذلك الخطاب ثم النزاع في باب المفاهيم انما
هو في مصاديق المختلف في حجيته مفهوما لا في حجية مادته لعدم الخلاف من احد في دلالة مادة الشرط [illegible]
والغاية واللقب والحصر على انتفاء الحكم عن موارد انتفائها لعدم الخلاف في ظهور قولنا الشرط في وجوب

اكرام زيد بجيئه او ان غايته وجوب اكرامه اليوم الفلاني او اكرام زيد الموصوف بالعلم او الملقب باللقب الفلاني اذا كان مخصّصاً
زيد واتفق النزاع فيها انما هو مع قطع النظر عن القرائن اللاحقة لبعض الموارد الخاصة في الاوقاف والوصايا والاقارير و
امثالها حيث ان الظاهر من حال الواقف والموصي والمقر اذا علقوا الحكم على شيء من شرط او وصف او غيرهما ارادة انتفائه عند
انتفاء المعلق عليه والمنكرون لمفهوم الشرط او الوصف يسلمون له ومعترفون به في امثال تلك الموارد ولذا صرح العلامة قده
على ما حكي عنه بان الكل متفقون على ثبوت المفهوم في قولهم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان مراده انما هو الاجماع
على ثبوته في الحديث المذكور للقرينة ويظهر استثناء الشهيد قده الوصايا والاوقاف ونحوهما عن محل النزاع في باب المفاهيم
ومن هنا يظهر دفع ما اورده البهائي قده على القوم من المنافاة بين اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد وبين اختلافهم
في حجية مفهوم الوصف بل ذهب الاكثر الى منعها او توضيح الدفع ان استظهار انتفاء الحكم هناك عن غير مورد القيد
انما هو كان القرينة اللاحقة لخصوص المقام وهي فهم اتحاد الحكمين لا من نفس القيد حتى يلزم المنافاة المذكورة التي
تقتضيه النظر فيه فهذا ان حمل المطلق على المقيد خارج عن دلالة القيد على انتفاء الحكم عند انتفائه التي هي المتنازع
فيها في باب المفاهيم لو فات استظهار ان حكم المطلق متحد مع حكم المقيد وليس حكما آخر وراءه واما استظهار
انتفاء سنخ ذلك الحكم ولو بخطاب آخر خاص بغير مورد القيد الذي هو معنى المفهوم المتنازع فيه فيجب ان يرد دليل
خاص على ثبوته في غير مورد القيد لوقع التعارض بينه وبين ذلك الدليل فلا تنافي بين وقوع الاجماع واختلافهم
النزاع فيها انما هو فيما اذا كان القيد من الشرط او الوصف وغيرهما قيدا للحكم لا للموضوع كما انه ربما يتحرر محل
الخلاف فيها بان تعليق الحكم على شرط او وصف مثلا هل يقتضي انتفاءه عند انتفاء ذلك الشرط او الوصف او لا
هذا مع انه لا يعقل النزاع في دلالة كل واحد من تلك القيود على تقدير كونه قيدا للموضوع وجزءا منه على انتفاء
ذلك الحكم عند انتفائه عقلا فالنزاع في قولهم صم الى الليل مثلا في ثبوت المفهوم له وعدمه انما هو على تقدير
تعلق الطلب بالصوم المطلق وكون الغاية غاية للطلب لا له فانتفاؤه عن الصوم المقيد بكونه الى الليل بعد

ارتفاع

ارتفاع قيده وهي الغاية المذكورة الموجبة لارتفاع الموضوع مما لا يعقل المنع منه فيرد من ذي مسكة اذ لا يعقل الطلب الصوم
المقيد بكونه في النهار الى اول الليل وكيف كان فهذا ليس من المفهوم المتنازع فيه في شيء اصلا اذ النزاع انما هو في دلالة
اللفظ على انتفاء الحكم عن مورد فقد القيد مع صلاحيته بذاته للاتصاف بذلك الحكم بحيث يكون انتفاؤه عنه لا نفيا
عليه لا لانتفائه نفس ذلك المورد فاذا عرفت ذلك فهيهنا مقامات الاول في مفهوم الشرط وقد اختلف في
عباراتهم في تحرير الخلاف فيه فمنهم من حرره بان الامر المقيد بشرط هل ينتفي بانتفاء ذلك الشرط ومنهم من حرره
بان الحكم المقيد بشرط هل ينتفي بانتفائه ومنهم من حرره بان التعليق بالشرط هل يقتضي الانتفاء عند انتفائه
ومنهم من حرره بان التقييد بالشرط هل يقتضي الانتفاء عند انتفائه لكن المراد من الكل واحد وهو ان تعليق
الحكم مطلقا كان او طلبا او غيرهما على شرط هل يقتضي انتفاءه عند انتفاء ذلك الشرط او لا وذكر الامر بالتخصيص
الامر بالذكر في الاول انما هو من باب المثال الا من جهة تخصيص النزاع به والتكثير في تمثيله بان الذي قرره هكذا
انما اورد البحث عن مفهوم الشرط في باب الاوامر لا يتوهم ان غايته ما ذكرت ارجاع الاول الى الثاني لكنه مع ذلك لا
يوافق الاخيرين لعدم مطابقة الثاني لهما ايضا فان صريح الاخيرين ان النزاع انما هو في اقتضاء التعليق بالشرط
للانتفاء عند انتفائه وعدمه وظاهر الاولين ان النزاع انما هو في مجرد ثبوت انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط
ولو بدليل آخر غير اقتضاء التعليق له لاندفاعه بان الظاهر من الاولين ايضا انما هو اثبات الانتفاء عند انتفاء الشرط
بالنظر الى التقييد بالشرط كما لا يخفى على المتأمل لا مطلقا هذا مضافا الى ان النزاع في باب المفاهيم كما مر الاشارة
اليه في اثبات دلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء اذ المراد بالمفهوم المتنازع فيه في الباب انما هو هذا
لا غير فملاحظة ذلك لا يجال التوهم خلاف المقصود من الاولين صريحة فيهما تعريفا بان النزاع المعهود بينهم لا يجوز
تحقيق ثم ان الظاهر من الاقتضاء الى التعليق والتقييد ان المراد به الاستلزام عقلا اقتضاء كون المسألة عقلية
لكن بملاحظة ما تقدم من العلم بان النزاع في المقام انما هو في اثبات دلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء

الكلام في مفهوم الشرط

يعلم ان المراد ان ادوات الشرط هل هي يدل على تعليق التالي على المقدم على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فيكون دالا
عليه بالاستلزام البين او لا وكان الاليق بمقصودهم تحرير الخلاف بهذه العبارة والمراد بالشرط هنا انما هو الشرط النحوي
المعبر عنه في اصطلاح اهل الميزان بالمقدم وهو الجملة التالية لكلمة ان ونحوها من ادوات الشرط لا ما هو المصطلح
عليه عند اهل المعقول وعند الاصوليين ايضا وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ضرورة ان التعليق
عليه يلازم عقلا الانتفاء عند الانتفاء فلا يعقل كونه محلا للنزاع بعد الفراغ عن كون الشرط هكذا والجزء على
الشاهد ولا الشرط اللغوي ايضا لعدم ارتباطه بالمقام بوجه كما لا يخفى ولا الذي بمعنى السبب حيث انه قد يعلق
عليه ضرورة ان مجرد التعليق على سبب لا يستلزم انتفاء المسبب عند انتفائه لجواز قيام سبب اخر مقامه فلا يعقل
النزاع فيه ايضا فان ذلك انما هو لازم السبب المنحصر كيف كان فتوهم خلاف المقصود في موضع الخلاف او الشك فيه
يدفعه ما علم من الخارج من ان الكلام انما هو في دلالة ادوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء لا اثباته ولو
بالبرهان العقلي وبعضده ما حكي عن جماعة من تحريرهم لموضع الخلاف بالتعليق بكلمة ان وقد ظهر بما ذكرنا
من ان النزاع في اثبات دلالة ادوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء كان محط النظر في المقام كسائر مقامات
باب المفاهيم انما هو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فحسب واما تعليق الوجود على الوجود فليس محل النزاع
هنالك شيء نعم المثبت للعموم لابد له من اثبات ذلك ايضا لتوقف ثبوت مدعاه عليه والنافي له قد يكتفي بمنع
افادة ادوات الشرط لتعليق التالي على المقدم ايضا بدعوى انها لا تفيد الا عدم الانفكاك بين الوجودين
ثم ان النزاع لا يختص بالتعليق بكلمة ان من بين ادوات الشرط كما يوهمه المحكي عن الجماعة السابق اليهم بل يعم
جميع الادوات من الحروف والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمن وما ومتى ومهما وحيثما واينما ونحوها المتضمنة معنى
الشرط والتعليق ومن ادوات الشرط ايضا لفظ الكل المضاف الى النكرة كقولك كل رجل جاءك او عالم فاكرمه والذي
يدل على تعميم النزاع بعد القطع به امور الاول تصريح جماعة من المحققين به الثاني اطلاق الشرط في تحرير كل

من جهة الخلاف في التعليق على الشرط او التقييد به فان المراد ليس مادة الشرط كما عرفت سابقا بل انما هو مصداقه
والظاهر ان مقتضى دخول سائر الادوات على مورد الخلاف ايضا الثالث انه لا شبهة في انهم لم يتعرضوا لدلالة سائر الادوات
على الانتفاء عند الانتفاء في موضع اخر ومن المقطوع انهم لم يهملوها ايضا ولازم هذا امين القدسيين دخولها في
مورد الخلاف في المقام فعلى هذا فالتحرير المحكي المتقدم محمول على التمثيل لا التخصيص فافهم وهل النزاع في دلالة
تلك الادوات على الانتفاء عند الانتفاء وضعا او في الاعم منها الثابتة لها بشأن القرائن العامة الظاهر هو
هو الثاني فان من المثبتين من يعترف بعدم وضعها لذلك لكنه يدعيه من جهة الانصراف ثم ان النزاع في المقام
هل يختص بما اذا كان الجزاء من الجمل الاخبارية او يعم ما اذا كان من الانشائية الظاهر بل المقطوع به من اطلاق كلماتهم
وادلتهم وعدم نقل الاول من احد منهم هو الثاني نعم قد يشكل ذلك بناء على كون الموضوع له في الانشاءات امرا تفريعه
تقريبه بتوضيح منا ان المعلق على الشرط في القضايا الشرطية المتنازع فيها انما هو ما وضعت له الجملة الجزائية
واذا فرض كونها انشائية وقلنا بوضعها لخصوصيات الطلب واشخاصه فيكون المراد بها هو الطلب الخاص الشخصي
وهو الذي حصل بهذا الكلام فيكون المعلق على الشرط ذلك الطلب الخاص ومن المعلوم ان من شخصا او وجود
معلقا على الشرط المذكور في القضية كان منها ايضا كونه حاصلا بهذا الكلام ومن البديهي ان كل شيء مقيد
بخصوصية ينتفي عند انتفاء تلك الخصوصية او الموجود بقيد لا يعقل كون ذلك الشيء بل انما هو من لوازمه
له بالضرورة فانتفاء الجزاء بانتفاء الشرط على القول المذكور بديهي لا يمكن احد من انكاره فلا يعقل وقوعه
محلا للنزاع كما انه لا يمكن من دعوى انتفاء سنخ الطلب ايضا بانتفاء الشرط اذ المعلق عليه هو الطلب الشخصي
بالفرض ومقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط لا انتفاء مطلق الطلب فان جزئيته
من حيث كونه معلقا على الشرط المذكور في الكلام ومن حيث كونه حاصلا بانشاء الكلام يرفع المنافات بين
انتفائه وثبوت طلب اخر معلق على شرط اخر او حاصل بغير ذلك الكلام ضرورة عدم المنافات بين السالبة

والوجبة الجزئيتين فلا استلزام بين انتفاء ذلك الشخص وبين انتفاء سنخ الطلب فلا يعقل وقوع ذلك
ايضا اما كان الجزاء معنى عاما قابلا لتحققه في غير مورد الشرط ايضا كما في مفاد الجمل الاخبارية فيختص النزاع بها
فان قيل ان ما ذكر انما هو اثبات الانتفاء عند الانتفاء بضرورة العقل والنزاع في باب المفاهيم انما هو في
دلالة اللفظ عليه كما مرت الاشارة اليه قلنا بعد ما كان الانتفاء عند الانتفاء ضروريا فاثبات دلالة اللفظ
عليه خال عن الفائدة كما لا يخفى فيكون البحث عنه عبثا والجملة على القول المذكور لا يقدر النافي للمفهوم على
انكار انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط كما انه لا يقدر المثبت له على دعوى انتفاء سنخ الطلب عند انتفاء الشرط
اذ المفروض ان المعلق عليه انما هو شخص من اشخاصه ومقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفائه لا انتفاء
ما لم يكن معلقا عليه اصلا فلا منافاة بين انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط وبين ثبوت مطلق
الطلب في ضمن شخص آخر منه وهو الحاصل بكلام آخر ولا يخفى ان الطلب الشخصي المذكور لتعلقه بالشرط
المذكور في القضية من مشخصاته وانه قد وجد في الخارج على هذه الخصوصية لكن مع قطع النظر عن تلك الخصوصية
يمكن تحققه في موضع آخر لانا نقول الجزئي الحقيقي جزئيته مانعة عن تحققه في صورة انتفاء الخصوصيات الموجودة
معها ولو مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات اذ قطع النظر عنها مع كونها من مشخصاته واقعا لا يجعله كليا بل هو باق
على ما كان عليه من الجزئية والتشخص ومعه لا يعقل تحققه بدون مشخصاته اذ الموجود بعد وجوده [illegible]
لا عينه كما مر وقد مر ان من مشخصاته كونه حاصلا بهذا الكلام فلا يعقل تحققه بكلام آخر وكان فيها تحققه بتعلقه بالشرط
المذكور في القضية فلا يعقل تحققه بدونه هذا غاية الكلام في تقرير الاشكال ولا يخفى انه يجري جار في
سائر المقامات من تعليق الحكم على الغاية او الوصف او اللقب كما تعلق به الاشكال ايضا وعليه لا بد من تخصيص
النزاع فيها ايضا بالجمل الاخبارية او على القول المذكور بكون المعلق على الغاية او الوصف او اللقب هو ذلك
الطلب الشخصي المتشخص بما علق عليه ومن المعلوم انتفائه بانتفاء ما فرض مشخصا له من غير فرق بين كونه

امرزنا

هو الشرط او غيره بل الحال بالنسبة الى الوصف واللقب اوضح هذا والجواب عنه اولا منع ابتنائه على وضع هيئة
الامر لاشخاص الطلب بل انما هو لازم لاستعمالها في الاشخاص وهو اعم من الوضع بل القائلين بوضع هيئة الطلب
الطلب الظاهر انهم معترفون بانها لا تستعمل الا في الخصوصيات فلذا اورد عليهم بان وضعها للطبيعة مع عدم
استعمالها الا في الاشخاص يستلزم المجاز بلا حقيقة وثانيا ان الذي يجب ان نفهمه عند تعليق الطلب
على امر من شرط او وصف او غاية او لقب ان النظر في التعليق انما هو الى سنخ الطلب المتعلق بمادة مخصوصة من غير نظر
الى الخصوصية الحاصلة بكلام خاص او تعلقه بشرط خاص او وصف او غاية او لقب كذلك نعم تلك الخصوصيات من لوازم
وجوده في الخارج فالمعلق على مجيء زيد في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انما هو طلب الاكرام المطلق لا المقيد
بالمحصل من هذا الكلام او بوصف تعلقه بالشرط المذكور مع انه لا يعقل تعليقه بعد تحققه بتعلقه به قبل ذلك وكذا
المعلق على الوصف او الغاية او اللقب في قولنا اكرم العالم او اكرمه الى السيد او اكرم زيدا هو طلب الاكرام المطلق لا المشخص
الحصول بالكلام الخاص او تعلقه بامر خاص من تلك الامور الثلاثة فيكون المعلق على الجزاء امرا عاما قابلا لتحققه
في غير مورد ما علق عليه ولحصوله بغير الكلام الذي علق فيه على امر من الامور المذكورة فيكون الحال فيه نظير الحال
في الجمل الاخبارية وهذا الذي ذكرنا لا يتوقف على كون المستعمل فيه هيئة الامر عاما وهو ما استظهرناه كما هو
هو المعلق والمجعول جزاء بل يجري على تقدير كونه هي الاشخاص ايضا اذ على الثاني نقول ان الاستعمال وان
وقع على شخص من اشخاص ذلك الامر العام لكن الذي تعلق غرض الامر بتعليقه على الشرط او غيره انما هو
نفس ذلك الامر العام ولا منافاة فان قضية استعمال الانشاءات في معانيها ليس الا ايجاد تلك
المعاني بها لا الحكاية عنها بها كما في الاخبارات ومن المعلوم ان ايجاد الطبائع من حيث هي غير معقول
وانما المعقول ايجاد اشخاصها فاستعمال الانشاءات في الاشخاص مع فرض تعلق الغرض بنفس
الطبيعة المشتركة بينها من جهة اللابدية والضرورة لعدم امكان استعمالها في نفس تلك الطبيعة

فيكون استعمالها في الأشخاص من باب المقدمة لايجاد تلك الطبيعة المقصودة بها وتلك الطبيعة حال الاستعمال
تعليقها على الشرط ليست الا هي وانما يعرضها الخصوصية بعد ايجادها في الخارج والحاصل ان المعلق على الشرط
او نحوه انما هو الطبيعة بخصوصياتها اللاحقة لها مع قطع النظر عن الاستعمال سواء كانت طلبية او غيرها
من مفاد الجمل الاخبارية واما الخصوصيات اللاحقة لها بنفس الاستعمال فهي غير ملحوظة في مقام التعليق
بوجه هذا ثم ان المستشكل قده بعد ذكر الاشكال المذكور قال وحله ان الوجوب الملحوظ في العام الذي وضعت
الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب الخصوصي الكائن
بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت
ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما واذا كان الحاصل من استعمالها في معانيها امرا خاصا فكما
ان مدلول الملفوظ امر كلي يتشخص بفعل المتكلم ويكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن الملفوظ به فكذا مدلول الهيئة
هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الآمر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصية
الشخصية خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور ولا مطلقا
قيدا لذلك المعنى انتهى موضع الحاجة من كلامه اعلى الله مقامه وفي كلامه قده مواضع للمناقشة بل انشأته احدها
قوله وحله فانه قده قد اورد الاشكال على تقدير كون الموضوع له الهيئات خاصا مع كون المستعمل فيه الهيئة هو الخاص حيث
انه يحصل لازم ذلك القول واجاب عنه بدعوى كون المستعمل فيه عاما او جعل ذلك حلا له وانت ترى انه لا يكون
حلا له بل انما هو التزام لم يحققه فان حله انما يكون بوجه على تقدير كون المستعمل فيه هو الخاص الذي هو من شأنه
لا بالخروج عن تقدير لزومه الى تقدير آخر وثانيها ان كون المستعمل فيه خاصا من لوازم مبنى القول بكون
الموضوع له الهيئات خاصا والقول بكونه عاما لاتفاق الفريقين عليه فان القائلين بالأول انما ذهبوا اليه حذرا
من لزوم المجاز بلا حقيقة كما مرت الاشارة اليه وثالثها ان الذي ذكره قده على دعوى كون المستعمل فيه الهيئة هو العام

الخاص

الظاهر انه غير مثبت لها فان مجرد تعلق الغرض بايجاد الطلب المطلق المقيد مع فرض كون الموجود شخصا لا يوجب
كون الهيئة مستعملة في ذلك الطلب المطلق بل البين هذا من استعمالها في شيء بل هذا امر في استعمالها في الخصوصية
لان استعمال الانشاآت في معانيها ليس الا ايجادها بها ومن المعلوم ان الايجاد الاولي بها انما هو متعلق بالاشخاص
ويكون ايجاد الطبايع بعدها من باب الملازمة فالذي استعملت فيه الهيئة هو الاشخاص وان كان المفروض وجود
ذلك الطلب المطلق فالذي حققه وجعله مبنى لدعوى منشأ الخلاف بدعواه هذا ايضا فالى انا لو سلمنا كون
استعمالها في العام فلا يخفى انه لا ينفع استعمال الهيئات في الخاص اصلا فان استعمالها في المحاورات لا يقع
الا على النحو المذكور مع انك قد عرفت اتفاق الفريقين في تلك المسألة على انها لا يستعمل الا في الخاص ومن
البين بديهة انهم لا يتفقون على امر غير واقع اصلا فيكشف ذلك عن ان مرادهم من الاستعمال في الخاص هو استعمالها
على النحو المذكور فيكون نزاعه قده مع هؤلاء لفظيا ومن هنا ظهر ان الذي جعله حلا للاشكال حل له حقيقة
موافق لما حققنا لعدم خروجه عن الغرض حقيقة وانما هو خروج عنه بمقتضى تسميته ذلك الاستعمال استعمالا
في العام فافهم واذا عرفت محل النزاع في المقام فاعلم انهم اختلفوا فيه على قولين فالاكثر على اقتضاء ادوات
الشرط الانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ونسب الى جماعة المنع ثم الاولون منهم من يقول بذلك وضعا ومن باب
الاستلزام ومنهم من يقول به وضعا ومن باب النص ومنهم من يقول به من باب الانصراف ومنهم من يقول به من
باب اقتضاء الاطلاق ومنهم من يقول به من جهة دليل الحكمة ومنهم من يقول به من جهة الاصل والحري ان نذكر
جميع الطرق المنصوبة لاثبات المفهوم مما قيل او يمكن ان يقال ونوضح الحال فيها على نحو الاقتصار والاختصار
ثم تحقيق الحق منها بعون الملك المتعال فنقول منها ما نسب الى بعض من وضع الادوات لمجموع الامرين من
تعليق وجود الجزاء على الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تضمنية
ومنها ما ادعاه بعض من وضعها لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء فيكون دلالتها على ما ذكر التزامية

ومنها ما اختاره بعض المحققين من متأخري المتأخرين من ان ادوات الشرط ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط
على وجه التعيين نظرا الى اطلاق التعليق بمعنى عدم ذكر بدل للشرط المذكور في القضية الشرطية يقتضي مقارنة عند
انتفائه كما ان قولك هذا واجب ظاهر في التعييني لذلك اي لاجل عدم ذكر بدل له كما هو شان الواجبات التخييرية
وتوضيحه ان ادوات الشرط بحسب وضعها اللغوي لمطلق التعليق الاعم من التعييني الشامل له على وجه البدلية
لاستعمالها فيه على وجه البدلية كان يقال مثلا ان جاءك زيد او اضافك عمرو فاكرمه لا اشكال في ذلك ووضعها الكلي اذا
اقتصر في اللفظ على ذكر شرط واحد ولم يذكر معه غيره فهي لاجل ذلك ظاهرة في التعليق التعييني وكون المعلق
عليه هو المذكور في القضية لا غير والسر في ايجابه ذلك ظهورها فيه ما ذكر ان ايراد الكلام على ذلك الوجه انما هو
منطبق على كون المذكور في القضية معلقا عليه على وجه التعيين بمعنى ان الكلام على ذلك الوجه انما هو في الب
المعنى بحيث لو اريد افادة التعليق على وجه التخيير والبدلية لا بد من ايراده على وجه آخر بان يذكر فيه البدل
ولا يجوز للمتكلم الاكتفاء به على الوجه المذكور وهذا الظهور حالي الغير الموقوفة على احراز كون المتكلم في
مقام البيان كما هو الحال في المطلقات فتدبر وهذا هو السر في ظهور الوجوب وكذا ظهور الهيئة الدالة عليه
في التعييني عند عدم ذكر متعلق آخر معه وضعها للاعم منه بحيث لو استعملها في التخييري لما كان مجازا جدا فاذا ثبت كما
ان الادوات الشرطية ظاهرة في التعليق التعييني فدلالتها على الانتفاء عند الانتفاء واضحة لانه لازم كون المذكور
في القضية شرطا على التعيين انتفاء ما علق عليه عند انتفائه هذا خلاصة الكلام في توضيح مرامه قدس سره وهو مبني

صاحب الفصول

على ثبوت وضع الادوات للتعليق ومعه يتجه ما ذكره قده ومنها ما اختاره الجمهور قديما وحديثا من ان ادوات
الشرط ظاهرة بمقتضى وضعها اللغوي في لزوم الجزاء للشرط فان قولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مثلا
يفيد وضعا كون النهار لازما لطلوع الشمس في اللزوم عند الاطلاق ظاهر في اللزوم المسببي اي كون اللازم
هو المسبب فانه ان ... اختصاص به نظرا الى ان المسبب لا يمكن انفكاكه عن السبب ... وجد السبب بعينه بل هو

له على الاطلاق

له على الاطلاق دون العكس لامكان وجود المسبب بسبب آخر غير ذلك السبب في وجوده غير ملازم لوجود سبب خاص فلا
يكون السبب لازما له على الاطلاق وقد عرفت سره فبذلك ثبت كون الجزاء مسببا وكون الشرط سببا واذا ثبت ان
الشرط سبب فظاهر السببية عند الاطلاق هو السببية المنحصرة بمعنى انه لا غير في ظهور التعليق في التعيين فاذا
ثبت كون الشرط سببا منحصرا فلازمه انتفاء الجزاء عند انتفائه فثبت المطلوب ومنها ما ذكره دام ظله من ان ادوات
الشرط ظاهرة بمقتضى الوضع في التلازم بين الجزاء والشرط فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقية لعدم اللزوم
بينهما بوجه ولما كانت ظاهرة في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى اطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي
كونهما معلولين لثالث وكون الشرط مسببا فان معنى اطلاق لزومه له لزومه له عند وجوده سواء وجد معه شيء آخر مع الشرط
شيء آخر في العالم او لم يوجد ومن المعلوم انه لو كانا مشتركين في العلة او كان الجزاء سببا للشرط المعبر عنه في القضية
لنفي انه لازم للشرط المذكور في القضية الشرطية على الاطلاق سواء وجد معه شيء آخر في العالم او لم يوجد بل يكون كاذبة
فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للاصل ولا يصار اليه الا بدليل وذلك لان كل امرين متلازمين مشتركين في العلة
لو فرض محالا وجود احدهما فلا يكون الآخر لان الربط انما يكون في ذلك اذا وجد بوجود علته المشتركة بينهما وبين
ذلك العلة الآخر ومن هذه عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث بل انما هو من جهة ان وجود كل منهما لازم لوجود علته
التي هي علة الآخر ايضا ومن المعلوم ايضا ان المسبب وان كان لازما للسبب عند وجوده على الاطلاق سواء وجد مع السبب شيء
آخر في العالم اولا لكن لا عكس كليا لعدم استلزام مجرد وجود المسبب له بل لا بد في وجوده من وجود علته فلا يصدق
انه لازم للمسبب ولو لم يوجد شيء غيره في العالم فيتعين ان يكون الشرط سببا والجزاء مسببا لانه هو الذي لازم الشرط
على الاطلاق فاذا ظهر ان الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى اطلاقها بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضية هو السببية
المنحصرة بالتقريب المتقدم ولازمها الانتفاء عند الانتفاء فثبت المطلوب فهنا اطلاقان احدهما اطلاق
لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء وثانيهما اطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم

للانتفاء عند الانتفاء فافهم ومنها دليل الحكمة الذي يستدل به على مفهوم الوصف ايضا وتقريره ان تعليق الحكم على
شيء من شرط او وصف لابد ان يكون لفائدة من الفوائد والا لغى والظاهر ان فائدته هو التنبيه على انتفاء الحكم عند انتفاء
ما علق عليه ومنها الاصل ذكره بعض المتأخرين تأييدا والذي يمكن ان يوجه به انه لما كان مفاد ادوات الشرط هو
سببية الشرط المذكور في القضية للجزاء اما وضعا او من باب الانصراف الى الاطلاق بالتقريبات المتقدمة ومعنى
السبب هو المؤثر في المسبب ولازم تأثيره في المسبب كون المسبب محتاجا اليه في الجملة اذ لو لم يكن محتاجا اليه في حال
فلابد ان يكون موجودا بدون شيء من الاسباب وقبل وجوده ولازم ذلك كون الشيء المفروض سببيته المؤثر فيه
مع تحققه دون وجوده وهو محال وبعبارة اخرى ان سبب الشيء انما هو المؤثر في وجوده فلو فرض عدم احتياج ذلك الشيء
الى مؤثر في وجوده لزم ان يكون موجودا قبل وجود المؤثر فيه فلزم ان يكون المؤثر فيه مؤثرا فيه على تقدير وجوده وهو محال
لامتناع ايجاد الموجود فاذا ثبت احتياج المسبب في الجملة الى سببه احتاج الى السبب على معنى انه لا يوجد بغير سبب بل
لابد له من سبب ولو غير ما ذكر في القضية الشرطية ولازم ذلك انتفاؤه بانتفاء جميع ما يكون سببا له في الواقع فاذا فرض
انتفاء السبب المذكور المفروض في القضية وهو الشرط المذكور فيها وشككنا في قيام سبب اخر مقامه فيجري الاصل
فاذا احرز عدمه به فثبت عدم المسبب وهو الجزاء ايضا فانه لازم لانتفاء جميع الاسباب كما ذكر وقد احرز انتفاء
بعضها بالفرض وانتفاء البواقي بالاصل فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الحق ثبوت المفهوم لادوات الشرط
لتبادره منها عرفا وهو الحجة في امثال المقام نعم كونه من جهة الوضع […] او من جهة اخرى غير الوضع محل
نظر اما كونه من جهة وضعها له على وجه النص فيدفعه القطع بعدم […] الادوات على الانتفاء عند
الانتفاء في تمام الالفاظ فان المعنى المطابقي انما هو مشترك فاذا كان مركبا لابد ان يكون جميع اجزائه مفهوما من
كل […] ومن المعلوم ان المتبادر عرفا خلاف هذا ايضا فالان اثبات ذلك ليس اثباتا للمفهوم المصطلح المتنازع
فيه بل انما هو اثبات للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من جهة المنطوق فان الدلالة التضمنية من المناطيق

فافهم

لا يخفى ان المدعى اثبات المفهوم المتنازع فيه مع اثبات المفهوم بما ذكر […] وبالجملة فالطرق المرددة منحصرة في اثنين
احدهما كون ذلك المتبادر من جهة وضع الادوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء عند الانتفاء وثانيهما
كونه من غير هذه الجهة من الجهات المتقدمة بان يكون احدى تلك الجهات قرينة عامة موجبة لظهورها في معنى يستلزم
الانتفاء عند الانتفاء فان المتبادر منها هو الانتفاء عند الانتفاء في غير محل النطق وهو بيان كونه من
باب النص ثم الذي يقتضيه النظر والتأمل في استعمال الادوات في العرف ان تعليق الجزاء على امور متعددة
كثيرة غاية الكثرة على نحو الاستقلال اي كل استقلال منها في السببية عدم وضعها لما يستلزم الانتفاء
عند الانتفاء اذ من المعلوم انها على الجزاء على امور متعددة على وجه البدلية لا يستلزم الانتفاء عند الانتفاء
واحد منها انتفاء الحكم المعلق عليه وقضية وضعها له لا يستلزم مجازية استعمال الادوات في امثال تلك
المقامات والحكم بها فيها مع كونها في غاية الكثرة دون […] اللفظ […] ان ادوات الشرط انما تقتضي
انتفاء الجزاء بانتفاء ما علق عليه فما كان هو متحدا فيقتضي انتفاءه بانتفائه او متعددا بان يجعل الشرط امورا
على نحو البدلية فيقتضيه بانتفاء الجميع اذ المعلق عليه انما هو احد هذه الامور لا على وجه التعيين وهو لا
ينتفي الا بانتفاء تلك الامور جميعا لكن […] بالنظر الى استعمالها في العرف والشرع فيما لم يرد فيه
انتفاء الحكم بانتفاء ما علق عليه كقوله ان بلت فتوضأ وان نمت فتوضأ وامثال ذلك مما يكون الجزاء اسبابا
متعددة في الواقع مع انه اقتصر في الموارد الخاصة على ذكر واحد منها او علق الجزاء عليه فان استعمالها على هذا الوجه
فيها بمثابة من الكثرة لا يمكن الالتزام بمجازيته فان قلت اذا علم من الخارج ان للجزاء اسبابا متعددة فيستكشف
ان المعلق عليه انما هو كل واحد منها على وجه البدلية فيخرج الحال فيها الا ما تقدم قلنا ان التعليق ليس امرا واقعيا
مشكوكا حتى ينكشف انه وقع على ما لم يعلم بل واقعه يتحقق بمجرد ذكر الجزاء بعد شيء وجعله جزاء له في اللفظ فاذا
[…] في تلك الموارد وقع على خصوص الامر المخصوص المذكور في المورد الخاص نعم التعليق قد يلاحظ بالنسبة الى الامر

فيمكن منع الشك واما بالنسبة الى اللفظ فلا ذكر لانا فيه وهو لم يقع الا على خصوص المذكور في القضية الشرطية لا على ما
اريد تعليق الجزاء عليه في عالم الارادة فورود دليل على تعليقه على امر اخر غير ما ذكر فيها لا يوجب رجوعه الى ما تقدم
فانه كاشف عن تعليقه عليه ايضا في عالم الارادة وليس مخصصا التعليق اللفظي وبالجملة الحكم بان ظهور تلك الادوات
في الانتفاء عند الانتفاء من باب الوضع مشكل غاية الاشكال الا ان اثبات لا يهمنا الامر فيه بعد ما يمكن كونه من جهة
اخرى من القرائن العامة اذ كان مقتضى الوضع الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم قرينة على الخلاف فكذلك مقتضى القرائن
العامة الحمل على ما يقتضيه عند عدم قرينة على الخلاف بحيث كان خلافه محتاجا الى ايصال الى القرينة وانكار
استعمال اللفظ فيه صحيحة اذ القرينة شرط التفهيم وكيف كان فالمتبادر من ادوات الشرط عرفا هو انتفاء
الجزاء بانتفاء الشرط المذكور في القضية ان كان واحدا فبانتفائه او مستكملا متعددا فبانتفاء الجميع وهو حجة
ومجرد ثبوت ذلك يفيد بما هو الغرض من الوضع ايضا فلا داعي الى التفتيش لحال فيه كما لا يوجب التفتيش ان ذلك على
فرض عدم استناده الى الوضع مستند الى اي الطرق المتقدمة لكن لا باس بالتعرض لذلك وتشخيص صحيح تلك الطرق من فاسدها
فنقول الكلام يقع فيها من جهتين احديهما انها على فرض تسليم كل منها هل يفيد المطلوب وهو ثبوت المفهوم للادوات
اولا وثانيهما انه مع الاغماض عن الجهة الاولى هل يصح في نفسها اولا فلنقدم الكلام في الجهة الاولى وان كان النظم
الطبيعي يقتضي العكس فاعلم ان الصحيح من تلك الطرق الذي يفيد المطلوب على تقديره تماما هو ثانيها واولها وثالث
السبعة المتقدمة لاثبات المفهوم الذي حكيناه عن بعض المحققين من متاخري المتاخرين اذ بعد ثبوت وضع
الادوات لمطلق تعليق الجزاء على الشرط المذكور في القضية يفيد هي بحسب اطلاقها التعليق ارادة تعليق الجزاء
على خصوص الشرط المذكور في القضية الشرطية بالتقريب المتقدم ومن المعلوم ان لازم ذلك بينا هو انتفاء
ما علق على الشرط بانتفائه ومن المعلوم ايضا ان اللوازم المهملة لحتى من ادنى اللفظ يكون مرادة من ذلك اللفظ
تبعا ومقصوده منها ويكون هو الدال عليها بالالتزام فيكون الادوات دالة على الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام

الذي هو من الدلالات المقصودة وهو المطلوب اذ ليس المطلوب الا اثبات دلالتها على ما ذكر على نحو الالتزام البين و الظاهر
ان مراد من ذهب الى وضع الادوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء انها موضوعة لتعليق الجزاء على خصوص الشرط
المذكور في القضية فان هذا هو الذي يستلزم ذلك مع احتمال انه يكون مراده وضعها للسببية المنحصرة بزعم انها
ايضا تستلزم ما ذكر كما زعمه جماعة وهم اصحاب الطرق المتاخرة عن الطريق المذكور عدا ما قبل الاخير منها المعترفين
انهم عرفوا الانتفاء عند الانتفاء على ما يثبتون انحصار السبب في الشرط المذكور في القضية وان كان وقع الخلاف
بينهم في طريق اثبات السببية المنحصرة لكن ستعرف انها غير مستلزمة له والحاصل ان معنى تعليق شيء على شيء خاص
انه محتاج في تحققه الى ذلك الشيء الخاص في جميع الموارد ولازم ذلك انتفاؤه بدونه لا يقال ان البناء على هذا
وان كان مبينا للمفهوم لكنه يجري في اللقب فان المعنى الملزوم للانتفاء عند الانتفاء انما هو المنطوق فاذا
جعلتموه عبارة عن التعليق فاين دلالة الادوات على سببية الشرط للجزاء التي تعترفون بها اذ بمجرد تعليق
شيء على خصوص شيء ليس معنى جعل ذلك الشيء سببا اما لوجوده او مستلزما لمراد غاية ما يفيده ان لذلك
الشيء مدخلية في وجوده واما انه سبب تام لمراد او جد فلا لانا نقول ليس الغرض من افادة الادوات
لمجرد تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضية بل المراد انها تفيد ذلك مع سببية الشرط للجزاء وانما تعرضنا
لذلك وحده لكونه هو الجهة الملزومة للانتفاء عند الانتفاء وعليه يحمل كلام المحقق الشارح قدس سره انه قال
ان تعليق شيء على شيء معناه انتفاؤه بدون ذلك الشيء لا انه مغاير له ملازم معه وقولك ان معناه كما هو
الجزاء انما هو عبارة اخرى عن ذلك ويؤيد هذا ما اورده بعض المتاخرين على صاحب المعالم قده حيث احتج على اثبات
مفهوم الشرط بان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه بمنزلة قولنا الشرط في وجوب اكرامه مجيئه اياك يعني انه يفيد
ذلك من الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من ان مادة الشرط ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء بحسب المنطوق
ولازم المقاربة المذكورة كون دلالة الادوات عليه ايضا كذلك فان ذلك ما هو بصدد اثباته من المفهوم المصطلح

عليه ووجه التأييد ان مادة الشرط ظاهرة في تعليق الوجود على الوجود بحسب المنطوق وليس مفادها بحسب المنطوق
سواء تحقق او لم يكن ذلك على معنى الانتفاء عند الانتفاء فلا وجه لقول المورد انها ظاهرة فيه بحسب المنطوق فلنا
تعيين معنى مادة الشرط وحصره في طرف المنطوق في خصوص التعليق فظاهر انه تعيين اجتهادي وذلك القائل هو
لا يوجب حمل كلام المورد المذكور عليه لاحتمال ان يكون الانتفاء عند الانتفاء جزءا من المعنى المطابقي لمادة الشرط
لا نفسه ويقوى ذلك بادعاء بعض من ان مادة الشرط ظاهرة في المصطلح عند الاصوليين وهو ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ومع هذا الاحتمال يبطل دعوى التأييد مع تسليم ان يكون مراد المورد هذا
فلا يكون هو حجة على احد فالجواب الثالث في نفس مفهومي التعليق والانتفاء عند الانتفاء من حيث انهما اثنان
ومتعددان في عالم القصد والارادة كتعددهما او تعددهما في عالم التصور او متحدان في القصد وانما التعدد بين
في الذهن والذي يقتضيه دقيق النظر والتأمل التام في الوجدان هو الاول وهذا وان كان لا يمكن الزام الخصم به
الا انه دليل اماني للبناء عليه وكفى به معتمدا لا عن خلاصة تقريب الكلام وتحقيق الكلام في الطرق
المذكورة الذي هو اول الطريقين الصحيحين لاثبات المفهوم من غير جهة الوضع واما ثانيهما فهو دليل الاخير من
الطرق المتقدمة وهو دليل الحكمة اذ بعد ثبوت كون الانتفاء عند الانتفاء من اظهر فوائد التعليق فيكون
هو قرينة عامة على ارادة الانتفاء عند الانتفاء ما لم تقترن الكلام بقرينة على خلافه واما الطرق الثلثة الاخر وهي
ما بين الطريقين المذكورين وما بعدهما فهي مع تسليم تماميتها في انفسها لا تفيد المطلوب بوجه اما الاول
فلان غاية ما يفيده انما هو كون الشرط سببا منحصرا للجزاء وذلك لا يستلزم انتفاء الجزاء بانتفائه اذ معنى
كونه سببا منحصرا انه على تقدير احتياج الجزاء في التحقق والحصول الى علة تكون علته منحصرة فيه وانه
لا يؤثر فيه غيره حتى ومن الممكن ان يكون الشيء محتاجا الى السبب في وقت وغير محتاج اليه في وقت اخر ومن المعلوم
انه على تقدير عدم احتياجه اليه لا يلزم من انتفائه انتفائه فلا يلزم من انتفاء ذلك السبب المنحصر انتفائه

والراجح

والواو هو استلزام احتياج شيء الى المؤثر فيه في وقت لاحتياجه اليه مطلقا ضرورة وهم على اكثر المحققين حتى التفكيك الذي لحصول
امكانه فيتقلبوا انا ما بين الا ترى ان عدم الذي علقه الشارع على بلوغه الى مقدار الكر قد يكون محتاجا الا بلوغه الى مقدار
الكر وهو فيما اذا حدث فيه سبب التنجيس وهو ملاقاته مع النجس وقد لا يكون محتاجا الى سبب اصلا الا الى البلوغ الى مقدار
الكر ولا الى غيره وهو فيما اذا لم يحدث فيه سبب التنجيس فان عدم حدوثه فيه يكفي في عدم تنجيسه من غير حاجة الى
شيء اصلا وهذا هو الشأن في جميع القضايا الشرطية التي يكون الجزاء فيها عدميا والشرط وجوديا فان غاية ما
يفيد القضية الشرطية ان علة العدم على تقدير احتياجه الى العلة هو ذلك الشرط وهذا بنفسه غير كاف في اثبات
الانتفاء عند الانتفاء بل لا بد من ضم مقدمة اخرى وهي استلزام احتياجه الى علة في وقت لاحتياجه الى العلة
مطلقا ودعوى ذلك في امثال تلك المقامات مما يأباه الذوق السليم وانحراف عن الصراط المستقيم اذ من
البديهي ان العدميات انما يحتاج الى العلة اذا طرء على محلها مقتضى الوجود الذي لولا مانع منه لقلبها الى الوجود
واما اذا لم يطرء على محلها ذلك فكلا فرق كفاية عدم طرو وجود منه في استمرارها اقل الاولية عن ذلك كلم
من حجيتها كلا انهم بمجرد دعوى الاستلزام المذكور بالنسبة الى الامور الوجودية لكنه لا يصح دعوى استلزام
السببية المنحصرة للانتفاء مطلقا كما هو مدعاهم بل لا بد من التفصيل بالنظر الى الموارد واما ثانيا فلانها على
تقدير تسليم استلزامها للانتفاء عند الانتفاء غير مناسبة للدعوى وهو المفهوم المصطلح المتنازع فيه في
المقام لما مر غير مرة من انه ليس بحجة مثبات انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بل انما هو اثبات دلالة الكلام
عليه وهي غير موجبة لذلك اما الاخير منها وهو الاصل فواضح اذ غاية ما يترتب عليه هو انتفاء الجزاء عند
انتفاء الشرط في مرحلة الظاهر واين هذا من دلالة الجملة الشرطية عليه واما الاولان منها فلابتناء كل منهما
على مقدمات عديدة فيؤول الامر على كل منهما الى اثبات الانتفاء عند الانتفاء بالبرهان اذ كل منهما مبني
على اربع مقدمات احديها ان الشرط علة منحصرة للجزاء وثانيها ان لازم العلة المنحصرة توقف المعلول عليها على الاطلاق

وثانيهما ان لازم التعليق كلما انتفاء المعلول بانتفائها وثانيهما ان لازم اعم لازم شيء لازم لذلك الشيء
فيستلزم منها لزوم انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط والملزوم على هذا الوجه غير مستلزم لدلالة اللفظ على الانتفاء
عند الانتفاء فانه من دلالة الاشارة المعتبرة للمقصودة التي يدركها العقل هذا خلاصة ما حققه دام ظله العالي
بتوضيح منا اقول لاحد ان يقول جريان هذا الاشكال بعينه في الطريق الاول من الطريقين الملازمين صحتهما
بين الطرفين فيقرب بان مجرد تصور كون شيء معلقا عليه حضر على الاطلاق لا يوجب تصور انتفاء ما علق عليه بانتفائه
كما هو الشان في اللوازم البينة بل لا بد من ملاحظة شيء آخر وهو ان كلما كان كذلك فيلزم الانتفاء عند الانتفاء
فهو بمجرده لا يوجب الانتقال الى الانتفاء عند الانتفاء فيتوقف الانتقال اليه الى ترتيب قياس وهو ان هذا الشرط
ما علق عليه الجزاء على الاطلاق وعلى سبيل التعيين وكلما كان كذلك فيلزم انتفاء ما علق عليه بانتفائه فيكون
هذا ايضا اثباتا للانتفاء عند الانتفاء بالبرهان غير داخل ذلك ايضا في دلالة الاشارة نعم الفرق بينه وبين
الطريقين المذكورين ان المقدمات الملحوظة فيها ازيد مما ذكر احدث غيره ومن المعلوم ان انحصار المقدمات في
البين لا يوجب دخول النتيجة في اللوازم البينة كما لا يخفى والامر كون وجوب مقدمة الواجب ايضا منها فرع
وعدم توقفه على ازيد من شيئين احدهما ان هذا مقدمة الواجب وثانيهما ان كل مقدمة للواجب واجب فيستنتج
منها ان هذا واجب والامر باطل للاتفاق على دخوله في اللوازم الغير البينة وكونه من دلالة الاشارة فالحكم
مثله ومن هنا ينقدح الاشكال ايضا في صلاحية دليل الحكمة المتقدم القرينية وظهور اللفظ في ارادة الانتفاء
عند الانتفاء منه لاثباته ايضا على مقدمات عديدة كما لا يخفى على المتأمل فغاية ما يترتب عليه تسليم اثبات ان
الغرض من التعليق نفي الحكم عن غير مورد النقيضة واين هذا من اثبات كونه مرادا من اللفظ ومن هنا يقوى
القول بدلالة الادوات على الانتفاء عند الانتفاء من باب النقض لعدم تصور معنى آخر غير السببية المنحصرة
او التعليق كذلك للمنطوق والمفهوم لذلك بيناه حتى يصح دعوى دلالتها عليه من باب الاستلزام البين ويمكن منع جريان

الاطو

الاشكال المتقدم في الطريقين المذكورين بان الانتقال من التعليق على الاطلاق الى الانتفاء عند الانتفاء وان كان ناشئا
عن القياس المذكور لكن كبرى ذلك القياس مركوزة في الاذهان وحاضرة عندها ومعه يستفاد من القضية الشرطية
فبمجرد التلفظ بالقضية الشرطية يحضر مقدمات ذلك القياس في الذهن من غير حاجة الى النظر فينتقل الى النتيجة وهي انتفاء
الجزاء بانتفاء الشرط واللازم البين ليس الا ما ينتقل اليه على هذا الوجه والا فلا ريب لازم الا ويكون الانتقال اليه ناشئا عن
مقدمتين لا محالة فلو بني على عدم كون اللازم على الوجه المذكور بينا لم يكن له مصداق في العالم اصلا واللازم الغير البين هو
ما لا يمكن الانتقال اليه الا بالنظر وترتيب مقدمتين لا محالة ومن البين ان الانتقال الى الانتفاء عند الانتفاء في غير
ذلك الطريقين لا يمكن الا بالنظر وترتيب مقدمات كما عرفت ومن هنا يندفع النقض بوجوب مقدمة الواجب ايضا فانه وان كان
ايضا ناشئا من مقدمتين لكن الثانية منهما وهي ان كل مقدمة للواجب واجبة ليست حاضرة في الاذهان ومركوزة
فيها بل يحتاج الى تأمل وتفكر ويكشف عن ذلك وقوع الخلاف العظيم فيها بخلاف المقدمة الثانية لما نحن فيه لعدم الخلاف
فيها من احد ويشهد لما ذكرنا من كون الانتفاء عند الانتفاء لازما بينا للتعليق على الاطلاق بعد شهادة وجداننا
عليه وقضائه بالفرق بين كيفية لزوم الوجوب وبين كيفية لزوم السببية المنحصرة وكذا بين لزوم وجوب مقدمة الواجب لوجوب الواجب
ذهاب بعض القادة في المفهوم للتعليق على الاطلاق كما عرفت فانه انما نشأ من الملازمة ووضوحها عنده فافهم هذا تمام الكلام
في الجهة الاولى واما الثانية منها فالانصاف عدم سلامة الطريقين المذكورين بالنظر اليها ايضا اما اولهما فلان مجرد مرتبة اختصاص
معنى بغيره لا يوجب الانصراف اليه عند الاطلاق ثم انه على تقدير تسليمه لا يوجب الا كون الشرط سببا للجزاء بان يكون
الكلام بمنزلة قوله هذا سبب لهذا حتى يحمل على الملازمة ويثبت به السببية المنحصرة بل غاية ما يفيده ثبوت وصف السببية له
في الجملة واما ثانيهما فلانه يتجه عليه ان الخطابات انما تحمل على مجاري العادات بحيث لو كان بعض منها على خلاف
العادة لا يحمل عليه جلا ومن المعلوم ان وجود السبب المذكور في القضية الشرطية بدون شيء آخر معروف العالم على خلاف
العادة انه لم ينقل فيما شاعر في القضية الشرطية على الاطلاق بالنسبة اليه بل ينصرف الى طبق العادة وهو وجوده مع

امر ومجمل عليه ومعه لا يثبت كون الشرط المذكور في القضية هو السبب للجزاء لعدم منافاته لاشتراكهما في العلية ولا
يكون السبب هو الجزاء لصدق لزوم الجزاء للشرط على تقدير اشتراكهما في العلة اولم يؤخذ في معنى اللزوم كون الملزوم مؤثرا
في اللازم وكذا على تقدير كون الجزاء هو السبب او كان الشيء الاخر الموجود مع الشرط سببا لوجود الجزاء واتفاقا ومع تسليم
ذلك فيتجه عليه ما مر من عدم اقتضاء ذلك لافادة كون الشرط سببا حتى يؤخذ بالملازمة في اثبات انحصار السبب واما
ثالثها وهو الاصل فيتجه عليه اولا انه قد يكون تحقق السبب المحتمل قيامه مقام الشرط عند انتفائه موافقا للاصل
وذلك فيما اذا كان عدميا كما في قولك ان لم يكن زيد فاسقا فاكرمه فاذا شك في ان عدم مدح زيد ايضا
سبب للاهانة وانه على تقدير كونه سببا هل هو مدحه اولم يمدحه فلا يجري الاصل في نفي عدم المدح بالضرورة
وثانيها ان الجزاء قد يكون من الامور العدمية فيكون تحققه موافقا للاصل لا انتفائه كما في قوله اذا بلغ الماء
قدر كر لم ينجسه شيء لا يقال انا نستفيد في امثال تلك الموارد مما علق فيها العدم على امر وجودي وجود المقتضي
لنقيض ذلك الجزاء العدمي اما نقيضه وان ذلك الامر الوجودي من موانع ذلك المقتضي فاذا فرض انتفاؤه و
شك في قيام شيء اخر مقامه فينفيه بالاصل فيثبت به عدم المانع من المقتضي المذكور فيترتب اثره وهو نقيض الجزاء
ففي المثال المذكور نستفيد ان الملاقاة مع شيء النجس مقتض للتنجس وان الكرية مانع منه فاذا انتفى الكرية و
شك في قيام مانع اخر منه مقامه ينفيه بالاصل فيؤثر المقتضي اثره لانا نقول ان الاقتضاء ليس حكما شرعيا ثابتا للشيء
وانما هو صفة ذاتية له وليس هناك عموم دليل او اطلاق يؤخذ به في مورد الشك فهو مجرد ملازمة يترتب عليه المقتضي
بالفتح وهو التنجيس في المثال المذكور واجراء الاصل في نفي مانع اخر حتى يحكم به بالملازمة للتنجس مثبت
لم يساعد عليه ادلة اعتباره كما حققنا في محله فان ترتب التنجس عليه انما هو بواسطة امر عقلي ثابت وهو
مجرد علية الثاني اللازم من عدم قيام مانع اخر مقام الكرية فان قيل ان لازم ذلك عدم العمل بالاصل في الشبهات
الموضوعية ففيما اذا شك في شرط من شروط المامور به كما اذا شك في اطلاق الماء واحتمل صيرورته مضافا فانما

الواجب

الواجب هو الوضوء بالماء المطلق فاثبات هذا القيد اعني الاطلاق عند الشك لا يترتب عليه جواز الوضوء به شرعا فانه بتوسط امر اخر
قلنا فرق بين المقامين لا يخفى على من له ادنى تامل فان القيد المشكوك فيه هناك قد ثبت من الشارع له حكم الشرطية وهو
جواز او نفي ما هو متوقف على المشروط به معه وبعبارة اخرى جواز التطهير بالماء المتصف به فيدخل في ادلة اعتبار
الاستصحاب الدالة على ترتب الاثار الشرعية الثابتة للمستصحب واما هذا الاطلاق فالحكم فيه فان الشارع لم يعلم
جعل لوجود المقتضي مع عدم المانع منه الحكم المناقض للمنطوق حتى يترتب عليه عند الشك بمقتضى اجراء الاستصحاب
في احراز جزء العلة وهو عدم المانع بل انما يراد بالاصل استكشاف صدور حكم مناقض للمنطوق في مرحلة الظاهر باحراز
جزء علته والحاصل ان فرقا ظاهرا بين اجراء الاصل لاثبات موضوع حكم الشارع له بحكم حتى يترتب عليه حال
الشك في ذلك الحكم وبين اجرائه لاحراز علة هي على تقدير ثبوتها واقعا موجبة لصدور ما يقتضيه من الحكم وقد تحقق
في محله ان مقتضى ادلة اعتبار الاستصحاب ليس الا ترتيب احكام المستصحب المجعولة عن ثبوتها له واقعا عليه عند الشك
واما افادتها الثبات على صدور احكام من الشارع على مقتضى المستصحب مع الشك في صدورها منه فلا هذا مضافا
الى ان وجود المعلول لو كان نفس العلل شرعيا عند وجود علته وان كانت جعلية لا دخل معلوليتها كما شرعيا حتى
يترتب على العلة بمقتضى احرازها بالاصل كان انتفاؤه بانتفائها كالعلة لازما عقليا ومن هنا يتضح فساد اثبات
نقيض المنطوق اذا كان هو وجوديا باجراء الاصل في نفي سببية بعد انتفاء السبب المذكور في القضية الشرطية وهذا
تمام الكلام في توضيح ضعف تلك الطرق التعميمية من الجهة الاولى الخ واما الملازمة بجميعها من تلك الجهة فالظاهر عدم
سلامة ثانيها وهو دليل الحكمة من الجهة الثانية اذ قد عرفت ان مقتضاه على الظهور السببية على الاستقلال عند الانتفاء
من بين القواعد وهي محل تامل بل منع واما اولها فالانصاف تماميته من هذه الجهة ايضا اذ قد عرفت ابتناءه على
احدهما ظهور الادوات في تعليق الجزاء على الشرط وثانيهما انها عند الاطلاق وعدم ذكر شرط اخر ظاهرة في التعليق
التعييني والمنصف المتامل لا بد ان يصدق في كل منهما اما المقدمة الثانية فلما عرفت هنالك واما الاولى فلتبادر ذلك
منها عرفا عند الاطلاق وعدم القرينة ويكشف عن ذلك التبادر انه لو قال العبد ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال و

لم يجعل ما ذكره مفهوم العرف السابق بين الكلامين ولو لا ظهور الاولى في تعليق وجوب الاكرام على المجيء لما كان بينهما تنافي
اصلا او يؤيد تسمية اهل العربية تلك الادوات بادوات الشرط فان الظاهر ان مرادهم انها تفيد معنى الشرط ومن المعلوم
ان مادة الشرط ظاهرة في التعليق وبعبارة الاتفاق منهم على وضعها للتعليق كيف كان فلا ينبغي الارتياب في ظهور الادوات
في سببية الشرط المذكور في القضية للجزاء مع تعليق الجزاء عليه وبضميمة اطلاق التعليق يتم المطلوب وهو دلالتها على انتفاء
الجزاء بانتفاء ما ذكر من الشرط في القضية بالتقريب المتقدم فان كان المذكور فيها شرطا واحدا فيفيد انتفائه بانتفائه
او متعددا فبانتفاء المجموع فان قضية الاطلاق المذكور تعيين المعلق عليه في تلك الامور المتعددة المذكورة في القضية بالاضافة
الى غيره مما لم يذكر فيها او ان كان مقتضى صدر المذكور فيها بدلية كل من تلك الامور عن الآخر فافهم ثم ان القول بافادة الادوات
للانتفاء عند الانتفاء ومعاد من باب الالتزام استفادة من صاحب المطالم قده واختاره فيه واستدل عليه بما حكي عن راجح
بان قولنا ان جائك زيد فاكرمه بمنزلة قولنا الشرط في وجوب اكرامه مجيئه اياك فكما ان ذلك يفيد الانتفاء عند الانتفاء
فكذا هذا واورد عليه سلطان بان ظهوره في الانتفاء عند الانتفاء وجوب الاكرام بانتفاء المجيء انما هو لاجل تعريف المبتداء
وهو قوله الشرط فانه يفيد انحصار الخبر في المبتدأ ولازمه الانتفاء عند الانتفاء وفيه انه لو قيل شرط في وجوب اكرام
زيد مجيئه اياك يفيد ذلك ايضا عرفا فلا يكون منوطا على تعريف المبتداء واخرى بان مادة الشرط ظاهرة في الشرط
الاصولي فهي تفيد الانتفاء عند الانتفاء من باب التنصيص ومقتضى قياسه ما ذكره من المثال عليه كون مفيد الكلام
مع انه لا يقول به فانه ليس من باب المفهوم المتنازع فيه وقد يجاب عن ذلك تارة بان تنظير المثال عليه ليس ناظرا
الى جميع جهات المقيس عليه بل انما هو بالنظر الى جهة دلالته على الانتفاء عند الانتفاء واخرى بان مادة الشرط ظاهرة
في افادة السببية المنحصرة الملزومة للانتفاء عند الانتفاء فلا يخالف المقيس مع المقيس عليه وفيه ما عرفت سابقا
من انها ظاهرة في مجرد التعليق لا السببية فكيف في افادتها الانحصار ايضا هذا ما عرفت من ان انحصار السبب لا يوجب
اثبات ظهور المصطلح وقد يرد عليه ايضا بان مادة الشرط ظاهرة في التعليق على وجه الانحصار والتعيين دون
عين الانتفاء عند الانتفاء في المعنى فيكون دلالته عليه بالمنطوق والمطابقة ايضا فيخالف المقيس عليه ويتجه جوابه

تمام والحق ان قياسه ما ذكر بان المثال على مادة الشرط في محله وان الظاهر فيما يظهر منهما واما كون ذلك من جهة الوضع فمحل
منع فمادة الشرط بل لا يفيد كون ذلك في كليهما لاجل ظهور الاطلاق في التعليق التعييني الملزوم للانتفاء عند الانتفاء
هذا خلاصة الكلام في المقام والصلوة والسلام على محمد وآله البررة الكرام وينبغي التنبيه على امور الاول المفهوم انما
هو رفع المنطوق وهو نقيضه لا الامر الوجودي المنافي له وهو ضده كما ربما يتوهم والضابط في اخذه ابقاء القضية على حالها
بجميع الاعتبارات والقيود الملحوظة فيها في طرف المنطوق التي يرد عليها النفي في المنطوق ان كان سالبة او الاثبات
ان كان قضية موجبة سواء كانت تلك القيود من القيود الراجعة الى الشرط او الى الجزاء وسواء كان القيد الراجع الى احدهما
اليه شرطا او وصفا او حالا او غيره من القيود وسواء كانت تلك الاعتبارات من قبيل العموم والخصوص في احدهما او كليهما
او من قبيل الاطلاق والتقييد كذلك وان كانت تلك الاعتبارات حاصلة من النفي او الاثبات في طرف المنطوق
ثم تغيير من حيث كيفية الايجاب والسلب فان كانت الجملة الشرطية والجزائية كلتاهما موجبتين تنقلبان الى السالبتين
او سالبتين فالى موجبتين او كانتا مختلفتين فكل واحدة الى نقيضها ثم ينظر الى ان مفادها مع هذا التغيير ماذا فما استفيد
منها فهو المفهوم وهذا واضح لا غبار عليه بوجه الا انه قد يقع الاشتباه في بعض الاعتبارات من حيث كيفيتها ملحوظة اعتبرت
في جانب المنطوق حتى يعتبر في طرف المفهوم ايضا او لا فلا يعتبر فيه منها العموم البدلي في الشرط او الجزاء او في شيء متعلقا
اذا لم يكن بواسطة ادوات العموم البدلي كلمة اي بل بواسطة وقوع الطبيعة في حيز الاثبات ومنها العموم الاستغراقي
في احدهما او في شيء من متعلقاتهما اذا لم يكن بواسطة ادوات العموم بل من جهة وقوع الطبيعة في حيز النفي
لكن لا ينبغي الاشكال في ان الملحوظ في موردهما انما هو نفس الطبيعة لا غير وانما عرض ذلك العمومان فيهما من جهة
نفي الطبيعة او اثباتها وبعبارة اخرى انهما من لوازم نفي الطبيعة من حيث هي او اثباتها كذلك عقلا من غير
تعلق القضية بهما من المتكلم في ذلك الكلام بان يكونا مرادين له منه بل المراد منه انما هو نفس الطبيعة لا غير فعلى
هذا فلا بد من ابقائهما في جانب المفهوم واعتبار نفس الطبيعة من حيث هي غير فانها هي التي قد لوحظت في

التنبيه الاول

عطف على قوله ابقاء القضية على حالها

جانب المنطوق ولذلك قيدنا القيود والاعتبارات بايرد عليها النفي او الاثبات في المنطوق ومن هنا يظهر
ان مفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرم عالما المخالف مفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرم اي عالم وكذا المخالف مفهوم
قولنا ان جاءك زيد فلا تكرم عالما مثلا لمفهوم قولنا ان جاءك زيد فلا تكرم العلماء او كل عالم اما الاولان فلان
الملحوظ في الجزاء في اولهما لما كان نفس الطبيعة من حيث هي في جانب المنطوق فيكون الملحوظ في جانب المفهوم ايضا هي كذلك
ولما كان المنطوق موجبا فيكون المفهوم سلبيا ولازم نفي الطبيعة من حيث هي انتفاء جميع افراده على نحو الاستغراق
فيكون المفهوم عموم سلب الجزاء عند انتفاء الشرط هذا بخلاف الثاني منهما اذ الملحوظ في الجزاء فيه في جانب المنطوق
انما هي الافراد على نحو العموم البدلي فيكون الملحوظ في جانب المفهوم هي ايضا كذلك ومن المعلوم ان نفيها كذلك لا يستلزم
نفي الجزاء عنها على نحو الاستغراق لتحققه بنفيه عن خصوص بعض الافراد ايضا كالا يخفى فيكون المفهوم هو سلب
ذلك العموم الاعم من عموم السلب واما الثانيان فلان الملحوظ في اولهما ايضا لما كان نفس الطبيعة من حيث هي وكان
المنطوق نفي الجزاء عنها كلية عند وجود الشرط وكان العموم بالنسبة الى افرادها من لوازم وقوعها في حيز النفي
كما عرفت فيكون الملحوظ في طرف المفهوم ايضا هي كذلك فيكون مفهومه اثبات الجزاء لها كذلك عند انتفاء الشرط
ومن المعلوم ان ذلك يتحقق باثباتها بالنسبة الى بعض افرادها ايضا فيكون المفهوم اثباتها لها على نحو القضية المهملة
الصادقة بالجزئية فالعموم فيه ايضا هو بخلاف الثاني منهما اذ الملحوظ فيه في طرف المنطوق انما هي الافراد على نحو
الاستغراق بمعنى ان المقصود انما هو نفي الجزاء عن كل واحد واحد منها عند وجود الشرط وبعبارة اخرى كان موضوع
الحكم انما هو كل واحد واحد منها على نحو الاستقلال بحيث يكون تلك القضية الواحدة في مقام قضايا متعددة
عقد انعدد الافراد نظرا الى ان الظاهر من ادوات العموم انما هي السورية للقضية كما ستحقيقه لا الموضوع
لا الموضوعية فيكون الموضوع هذا الفرد وذاك وذلك وهكذا فيكون القضية في مقام قولنا لا تكرم زيدا
ولا تكرم بكرا ولا تكرم خالدا وهكذا فيكون المفهوم هو اثباته لكل واحد واحد منها عند انتفائه بمعنى اثباته لهذا

الفرد

الفرد وذاك الى غير ذلك فيكون موجبة كلية ومن هنا ظهران مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء انما هو
الموجبة المهملة الصادقة بالجزئية لا الكلية فيكون مفهومه انه اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه لا ان ينجسه كل شيء
الثاني قد عرفت ان المفهوم انما هو رفع المنطوق لكنهم بعد اتفاقهم على ذلك اختلفوا في بعض الموارد فيما يتحقق
به الرفع وذلك فيما اذا كان المنطوق عاما من حيث الشرط او الجزاء او من كلتا الجهتين فاختلفوا في ان رفع
عموم ذلك العام سواء كان هو الشرط او الجزاء او كلاهما هل هو سلب العموم الاعم من عموم السلب او عموم السلب خاصة
فذهب الى كل فريق وجعلوا من فروعه قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى كون الجزاء فيه
عاما فمن ذهب الى الاول جعل مفهومه موجبة مهملة ومن ذهب الى الثاني جعله موجبة كلية لكن شيئا ما في
هذا التفريع وتقدم وجهه في الامر السابق وكيف كان فمنشأ ذلك الخلاف وان لم يذكره احد منهم فيما اعلم
لكن الذي يقتضيه التأمل ودقيق النظر انه لا بد ان يكون هو الاشتباه فيما هو الملحوظ في المنطوق في مقام النطق
فانه اذا كان متعلق الفعل المجعول شرطا او جزاء عاما فان كان الملحوظ في مقام التعليق هو عمومه من حيث
الافراد متعلقة بمعنى جعل المتكلم الشرط او الجزاء المعلق على الشرط هو ذلك لا انفرشية لكل واحد واحد من احاد
متعلقه من المعلوم ارتفاع تلك العمومية بالجزئية وكفايتها في رفعها ضرورة ومنافاتها لها فلا بد ان يكون المفهوم
هو سلب العموم لا غير وان كان الملحوظ نفس شيئية كل واحد من احاد متعلقه على نحو الاستقلال بان يكون ما ورد
ثابتا لها في الكلام المجرد السورية وسهولة اللفظ فيكون القضية الواحدة في مقام قضايا جزئية متعددة
بتعدد ذلك الفعل فيكون قوله ان جاءك زيد فاكرم العلماء او كل عالم مثلا في مقام ان جاءك زيد فاكرم عمرو
العالم وخالد العالم وبكر العالم وهكذا فلا ينبغي الارتياب في ان الرفع ح لا يكون الا برفع ذلك الفعل عن كل
واحد واحد من احاد متعلقه فان المرفوع من نوع عن بعضها انما هو صفة العمومية الغير الملحوظة في مقام التعليق في جانب
المنطوق بالغرض وبعبارة اخرى انه لا بد في اخذ المفهوم من رفع ما هو ثابت في المنطوق فاذا فرض ان الثابت فيه

انما هو اكرام زيد واكرام بكر واكرام خالد وهكذا فيتوقف كل على نفسه عن زيد وعن بكر وعن خالد وهكذا او عبارة ثالثة او قيل
مقام قولنا اكرم العلماء اكرم زيدا واكرم عمرا واكرم بكرا او اكرم خالدا وغيره ذلك فيكون هنا قضايا متعددة من المعلوم ان الكل
الجزاء قضايا متعددة فكل واحد منها بجملة جزاء على نحو الاستقلال من غير ارتباط البعض بالبعض الا بان يتبنى كل واحد واحد
بانتفاء الشرط اذ كل واحد منها يتنافى تعليقها على الشرط على الوجه المذكور فلا يكفي في رفع الجزاء رفع السالبة الجزئية بل لا بد
من الكلية فيكون رفعه منوطا على عموم السلب كما ان ذلك غير منوط على عموم السلب فكلما هو بمنزلته وهو قولنا اكرم العلماء
لعدم صلاحيته لتعدد اللفظ والمخالفة للفرق اذ مبنى التوقف عليه كما عرفت انما هو تعليق اكرام كل واحد واحد من افراد العلماء
على نحو الاستقلال بمعنى تعليق خصوص اكرام زيد على الشرط وكذا تعليق خصوص اكرام عمرو عليه وهكذا فان ثبوت اكرام واحد
منها عند انتفاء الشرط ينافي تعليقه عليه على الوجه المذكور والحاصل انه لا محيص لاحد عن ذلك الذي ذكرنا الا الغافل او احد
ممن له قليل سليقة فكيف باولئك الاعلام فالحاسم للاشكال في المقام هو التامل التام في تشخيص ما هو الملحوظ في
جانب المنطوق فيتبع حكمه والظاهر ان الغرض من وضع ادوات العموم انما هو تسهيل اللفظ والتعبير عن افراد مدخولها
في مقام ارادة تعليق حكم على كل واحد واحد من افراد مدخولها على نحو الاستقلال وان الغالب في المحاورات انهم لا يأتون
بها الا لاجل ذلك الغرض فهي بملاحظة تلك العلة ظاهرة في مجرد السوية العقلية لو لم يكن قرينة صارفة من ظهور ذلك
فعلى هذا فيكون الظاهر في امثال المقام ان الملحوظ في مرحلة التعليق هو نفس ثبوت الفعل المحمول شرطا او جزاء لكل واحد
واحد من افراد متعلقه لا عمومية ثبوتها لها فيكون ادوات العموم مجرد تلك السوية … فيظهر بملاحظة ذلك ان
المفهوم في امثال المقام انما هو عموم السلب … ثم ان قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء قد عرفت ان الملحوظ في
… انما هو انتفاء التنجس بملاقاة الكر … للشيء المطلق وهي الطبيعة الغير الملحوظة فيها خصوص
شيء من الافراد او عمومها فلا يكون الملحوظ في الحديث كل واحد واحد من افراد الشيء الملاقاة للماء ولا عمومها على
… بالنظر اليها فلا ربط له بالمقام المتنازع فيه اصلا ثم انه لما كان الملحوظ فيه في طرف المنطوق هي الطبيعة مع قطع النظر

لشيء فيها الا في وجود الشرط فيكون مفهومه انه يوجد فيها الا في باستثنائه وذلك يتحقق بالجزئية من غير توقف على الكلية اصلا
فهو اخو الثمرة القول بان المفهوم في المقام المذكور هو سلب العموم هذا اقول النكرة المنفية وان كانت ظاهرة بالنظر الى
الوضع الافراد والانواع ارادة اصل الطبيعة وهي الحصة المنتشرة لكن لا يبعد دعوى ظهورها عرفا في ارادة الافراد
على نحو الاستغراق بمعنى تعلق الارادة الاولية بها كذلك لا التبعية الثانوية بل الذي يقتضيه التامل في المحاورات
ذلك فان المتبادر من قوله لا تكرم احدا ابتداء او من غير توسط ملاحظة ورود النفي على الطبيعة انما هو ارادة عدم اكرام
كل واحد واحد من احاد الرجال بحيث يكون ذلك القول في مقام قضايا جزئية متعددة بتعدد الافراد والحاصل
الانصاف ان المتبادر من النكرة المنفية هو المتبادر من سائر الفاظ العموم من دون فرق اصلا والمراد بها عرفا هو المراد
فيهم وهي الافراد على وجه الاستغراق ثم الظاهر منهما انه هي السوية كسائر ادوات العموم فانها بمنزلة الالات
لنفي الجنس مع مدخولها لعدم الفرق عرفا بين قولنا لا شيء من الانسان بحجر مثلا وقولنا ليس احد من الانسان
بحجر فرق هنا يتجه دعوى ان مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء هو عموم السلب فاعرف ثم انه لا باس بالتعرض
على نحو الاجمال بالحديث المذكور وتوضيح ما هو الظاهر منه فاعلم ان المراد بالشيء الظاهر انه هو المقتضي للتنجس لا
كل شيء اذ لا معنى لتعليق عدم تنجس الماء بملاقاة ما لا يقتضي التنجس على بلوغه حد الكر فان عدم تنجسه بملاقاته
غير متوقف على بلوغه حد الكر بل هو حاصل في نفسه من غير توقف على سبب من الاسباب لكفاية عدم كون ذلك الشيء
مقتضيا للتنجيس في بقاء طهارته وعدم تنجسه ثم ان المراد عدم تنجس الماء اذا بلغ قدر كر بملاقاته مع المقتضي
للتنجيس بمعنى ان المعلق على بلوغه حد الكر انما هو عدم تنجسه بملاقاته مع المقتضي له لا عدم تنجسه بمجرد وجود
المقتضي له ولو مع عدم الملاقاة ضرورة عدم توقف التنجس مع عدم الملاقاة على سبب والمراد بالماء الظاهر
انه طبيعة الماء الغير الملحوظة فيها شيء من افرادها اصلا فيكون معنى منطوق الحديث على الاستظهار ان الطبيعة الماء
اذا بلغت مقدار كر لم ينجسها شيء مما يقتضي التنجيس عند الملاقاة واما مفهومه فقد عرفت انه ينبغي البناء

في الحديث الشريف على عمومية السلب في مفهومه وهكذا في امثاله ولو مع البناء على ان المفهوم هو سلب العموم اذا كان
المنطوق عاما وذلك لان اذا ابلي العام جملة الجزاء كما في الحديث المذكور فلا بد ان يكون الشرط سببا لعموم حكم الجزاء
لا محالة فان اول مرتبة سببية الجزاء واول مرتبة تعليقه عليه بحيث لو لم يعلق عليه هذا المقدار لزم خروج من كونه معلقا
عليه بالمرة مع ان الكلام نص في كونه معلقا عليه الجزاء في الجملة ومقتضى اطلاق تعليق عموم حكم الجزاء عليه وعدم
ذكر شيء آخر معه انحصار التعليق فيه ومع كونه هو المعلق عليه عموم الجزاء لا غير وهذا لا يكون الا مع كون السبب
للجزاء في كل مورد هو ذلك المذكور في الكلام لا غير اذ يكون المانع عن التبعيض في كل مورد من الموارد ملازما
للمقتضي لم ينحصر فيه اذ لو كان السبب المؤثر في الجزاء في بعض الموارد غيره لزم الا يكون هو وحده سببا لعموم
حكم الجزاء بل هو مع ذلك الغير مجموع المركب منهما وقد فرضنا ان الكلام بمقتضى الاطلاق ظاهر في حصر سبب العموم
فيه فيثبت بذلك انما المؤثر والمعلق عليه حكم الجزاء في كل مورد هو ذلك الذي ذكر في الكلام فلا بد ان يكون
اللازم في جانب المفهوم بالنظر الى كل مورد مورد ايضا وليس هذا الا عموم سلب حكم الجزاء الثابت في المنطوق
وربما يختفي الفرق بين الحديث الشريف ونحوه وبين سائر الامثلة نظرا الى ان الداعي للبناء على سلب العموم في
المفهوم اذا كان المنطوق عاما انما هو قيام احتمال ان يكون الشرط المذكور في الكلام هو الجزء الاخير للعلة التامة
لعموم حكم الجزاء في المنطوق بان يكون سببه في بعض الموارد غير ذلك المذكور ويكون ذلك سببا له في بعض آخر
من الموارد بحيث اذا صار ذلك سببا له في ذلك المورد يحقق السبب لحكم الجزاء في كل مورد فيسلم عن
الفرق بين ما ذكرنا وغيره من الامثلة ان ما ذكرنا من الدليل على رفع ذلك الاحتمال غير جار في غيره من
الامثلة ايضا فاذا لا بأس بالاشارة الاجمالية الى الفارق بين المقامين الا انه اشبه عن البين فاعلم ان
المتكلم قد يكون في مقام بيان ما يتعلق بالامور الكلية بحسب الجزئيات الحقيقية مطوية في نظره بوجه
كما في الحديث المذكور وما ليس من هذه الجهة وقد يكون في مقام بيان ما يتعلق بالجزئيات الحقيقية بحيث انه

المطوية

المطوية في نظره الاجمالي وفي المقام الثاني يمكن وجود المقتضي للحكم فعلا في بعض الخصوصيات حال التكلم فيجعل
المتكلم الشرط المذكور في الكلام مع مقتضيا له في البعض الآخر منها الفاقد لما يقتضيه حال التكلم فيكون ذلك
المذكور وحده هو الجزء الاخير للعلة التامة لعموم الحكم بالنسبة الى كل مورد هذا بخلاف المقام الاول فانه لا يمتنع
تحقق المقتضي له في الكليات قبل وجودها في الخارج فضلا عن تحققه فيها على التدريج الى حال التكلم
ضرورة ان وصف الاقتضاء من عوارض المقتضي فيمتنع اتصاف تلك الكليات بكونها مقتضية فضلا عن قبل
تحققها في الخارج فاسناد السببية او المانعية اليها مسوق للقضية الفرضية فيجب على المتكلم اذا كان في مقام
البيان في ذلك المقام التعبير على المقتضي الآخر للحكم لو لم ينحصر المقتضي في ذلك المذكور في الكلام خصوصا اذا كان
هو الشارع الحكيم وخصوصا اذا كان الخطاب موجها الى الغائبين عن مجلس الخطاب بل المعدومين في
زمان الخطاب الذي يوجد ون بعده ايضا فاذا لم يعبر ولم يذكر شيئا آخر فيفيد ذلك انحصار المقتضي في ذلك في
كل مورد اذ لولاه لما كان هو وحده سببا لعموم الحكم وقد فرضنا ان ظاهر الخطاب بالتقريب المذكور للحصر فيه
فيلزمه عموم السلب في جانب المفهوم بالتقريب المتقدم والحاصل ان الفارق بين المقامين انما هو قاعدة جرت
قاعدة قبح الخطاب بلا بيان في اولهما دون الثاني اذ من المعلوم عدم قبح ايراد الخطاب مطلقا مع كون المراد
هو المقيد في الواقع اذا كان القيد حاصلا حال الخطاب فاذا فرضنا ان المقتضي لحكم الجزاء هي الامور الجزئية
مثل مجيء زيد وقيام عمرو وقدوم بكر وفرضنا ان وجوب اكرام العلماء مثلا انما هو معلق على واقعا على خصوص
مجيء زيد بل عليه وعلى قيام عمرو وقدوم بكر بحيث يكون السبب لوجوب اكرام العلماء على وجه العموم هو
مجموع الثلاثة من حيث المجموع وفرضنا ايضا تحقق الاخيرين حال التكلم فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرم
العلماء من غير شائبة قبح فيه اصلا فلا يصح التمسك بالاطلاق النسبة وتعليق عموم وجوب الاكرام على
مجيء زيد على انحصار سبب عمومه فيه ليترتب عليه انتفاء الاحتمال المانع من المصير في المفهوم الى عموم السلب

اعلام قد نقل عن بعض انه لما كان سور القضية الكلية في المنطوق كلفظي كل ولا شيء فظاهر ان المفهوم رفع
سلب العموم فيكون في الاول سالبة مهملة وفي الثاني موجبة كلية واما لو كان غيرهما من الفاظ العموم كالجمع
المحلى والنكرة المنفية وغيرهما فالحق انه على عموم السلب انتهى وفيه انه لا فرق بين المقامين بوجه فان سائر
الفاظ العموم قائمة مقام لفظي كل ولا شيء فلا بد ان يكون المفهوم في الكل شيئا واحدا اما سلب العموم او عموم
السلب نعم القضية المصدرة بهما في كونها موجبة كلية او سالبة كلية اظهر منها اذا صدرت بغيرهما من
الفاظ العموم فالتفاوت بينهما وبين سائر الالفاظ انما هو بالاظهرية والظهور وكذا بين مفهوميهما
ما يكون للمنطوقين الملازمين احدهما اظهر هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بالحديث المذكور من القواعد الا
فاذا لا بأس بالاشارة الاجمالية الى بعض موارد الفقهية فاعلم ان الموارد المستدل عليها بذلك الحديث
على ما في بالنا الآن كثيرة مواضع فلنقتصر على ذكرها لعدم المعرفة الآن بغير هاتيك الموارد فالاول منها
مسئلة اعتبار الكرية في الماء الجاري كالراكد في عدم انفعاله بملاقاة النجاسة وعدمه فاختلفوا فيها
على قولين فذهب العلامة قده الى اعتبار الكرية فيه وجعله كالراكد محتجا بعموم لفظ الماء في الحديث فيكون مفهومه
كل ما لم يبلغ حد الكر ينجسه شيء او كل شيء مما يقتضي التنجيس فيشمل الجاري الغير البالغ الى حد الكر وذهب الاكثر
الى عدم اعتباره فيه وحجتهم على ما ذكرها صاحب المدارك قده انه ليس في المقام ما يدل على العموم اذ المفرد المعرف
لا يعم كما اعترف به انتهى والاظهر هو الاول فان المفرد المعرف وان لم يكن للعموم بالوضع الا انه يفيده اذا كان المقام
مقام البيان كما هو الظاهر في مورد الحديث ثم ان ذلك لا يتوقف على كون المفهوم هو عموم السلب بل يكفي
الموجبة الجزئية كما ذهب اليه العلامة قده في قبال الاكثر المدعين لسلب الكلي والثاني منها مسئلة تنجس
ماء القليل بمجرد ملاقاة النجاسة وعدمه بل يتوقف على تغيره باحد اوصافها الثلاثة فالمشهور على الاول
والمحكي عن العماني قده هو الثاني وحجة المشهور هو مفهوم الحديث مع دعوى عموم الماء ويكفيهم ذلك في مقابل العماني

مع عدم

مع عدم عموم السلب في المفهوم ايضا واما حجة العماني فكثرة اسئلة الطهارة واستعمالها بعد منع ارادة المفهوم في الحديث
لمعارضته لمنطوق اخبار كثيرة والثالث مسئلة نجاسة الغسالة بملاقاتها للنجاسة وعدمها فاختلفوا فيها على ثلثة
اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كانت النجاسة واردة على الماء فينفعل بها وبين العكس فلا وقد اجاب عنه السيد بحر
العلوم قده في المصابيح على ما حكي عنه بعد تسليم ان مفهوم الحديث المذكور هي الموجبة الجزئية لعموم لفظ الشيء الوارد فيه
تبعا لما في جانب المنطوق بصورتي ورود النجاسة على الماء والعكس فيكون المفهوم انه اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء
من النجاسات سواء كان ذلك الشيء واردا عليه او مورودا وهذا جزئية يكفي في المطلوب انتهى وفيه ان النكرة
المنفية انما هي للعموم الافرادي لا الاحوالي اذ ورود النفي عليها انما يقتضي العمومية بالنسبة الى افراد الطبيعة المراد منها
ومن المعلوم ان افرادها انما هي ذوات النجاسات لا احوالها اللهم الا ان يدعى عمومها بالنسبة الى الاحوال من جهة
اطلاق اللفظ وتجريده عن ذكر القيد مع كون المقام مقام البيان فيتجه القول به لذلك كما نقول بالعموم في
لفظ الماء ايضا لذلك ويقربه ان مورد السؤال في الحديث خاص حيث ان السائل سأله عن الماء الراكد المكيف
بكيفيات مخصوصة فاجابه عليه السلام على وجه الاطلاق فانه عليه السلام لو كان في مقام بيان حكم مورد السؤال فقط لاجابه
على طبقه فالاطلاق دال على عموم الحكم موضوعا ومحمولا شرطا وجزاء هذا وكيف كان فالاستدلال بالحديث الشريف
لا يتوقف على عموم السلب في مفهومه في شيء من الموارد الثلاثة بل يكفي سلب العموم الذي هو في قوة الجزئية مع ما
عرفت اليه في بعض تلك الموارد كالاول والثالث منها وهو عموم الماء في المنطوق في الاول وعموم الشيء بالنسبة
الى الحالتين المذكورتين فيه في الثالث فافهم تتميم مقال لما ذكرنا من ان المفهوم انما هو عموم السلب اذا كان المنطوق
عاما فيما اذا كان العام مقدما على الشرط اذا كان موضوع الشرط عاما او على الجزاء اذا كان موضوعه كذلك واظهر
منه فيما اذا كان مؤخرا عن الشرط او عن الجزاء وذلك كقولنا كل عالم اكرمه او ان جاءك عالم فاكرمه وكقولنا
ان جاءك زيد فاي عالم او كل عالم اكرمه حيث ان الكلام في صورة عموم موضوع الشرط كالنص في استقلال كل من

واحد من افراد العام على سببيته لترتب الجزاء عليه وكذا في صورة عموم موضوع الجزاء فانه كالنص في ان المعلق على
الشرط مثلا اكرام كل واحد واحد من العلماء وكذلك يبني شيخنا الاستاد قده على عموم السلب في صورة تقدم العام مع
بنائه على سلب العموم في صورة التأخر وذلك لا يختص بلفظ كل واي بل يجري في سائر الفاظ العموم وفيهما ايضا
اذا ضمنا معنى الشرط عند اضافتهما الى النكرة كقولك كل عالم جاءك او اي عالم جاءك فاكرمه فلا تغفل اذا قيد
متعلق الجزاء في جانب المنطوق بقيد من القيود التي لها مفهوم اذا وردت في كلام مستقل كالشرط والغاية والاستثناء
والوصف على القول بافادته للعموم كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرم العلماء الى ان يفسقوا او عدولا او فاكرمهم الا عمروا او
فاكرم العلماء العدول فلا مفهوم لشيء من تلك القيود ح اذ الغرض منها ح انما هو مجرد تشخيص متعلق الجزاء او موضوعه
من غير نظر الى التعليق حكم عليها في المنطوق حتى يكون مقتضى ذلك التعليق انتفاء ذلك الحكم المنفي في جانب المفهوم
فانا انما ناخذ المفهوم من القضية لاجل تعليق الحكم المذكور فيها في جانب المنطوق على القيد المذكور فيها في المنطوق
فاذا فرض اشتمالها على قيد لم يعلق عليه الحكم المذكور فيها ولا غيره فلا يعقل المفهوم بالنسبة الى ذلك القيد لا
بالنسبة الى ذلك الحكم المذكور ولا بالنسبة الى غيره من الاحكام اذ قولنا ان جاءك زيد فاكرم العلماء الا عمروا لم يقصد
منه تعليق وجوب اكرام غير عمرو من العلماء على مجيء زيد ومقتضاه انتفاء وجوب اكرام غير عمرو من العلماء بانتفاء
مجيء زيد واما عدم وجوب اكرام عمرو او وجوبه فلم يعلق شيء منهما على ذلك الشرط حتى يقتضي انتفاؤه انتفاءه فيكون
مفهومه ثبوت نقيض الحكم المعلق عليه في جانب المنطوق ومن هنا ظهر اندفاع ما لعله يتوهم من ان قولنا اكرم العلماء
الا عمروا يفيد حكمين احدهما وجوب اكرام غير عمرو وثانيهما عدم وجوب اكرام عمرو فاذا علق ذلك على شرط فقد علق
عليه هذان الحكمان المستفادان منه في غير مقام التعليق فيكون المعلق على مجيء زيد في المثال المتقدم عدم
وجوب اكرام عمرو ايضا فيكون مفهوم المثال المذكور انتفاء عدم وجوب اكرام عمرو ايضا فيثبت اكرامه بانتفائه لان
عدم عدم الوجوب عين الوجوب وهكذا الحال فيما اذا علق على غير الشرط من سائر القيود وتوضيح الاندفاع

انه فرق

انه فرق بين ذكر القول المذكور مستقلا بمعنى عدم تعليقه على قيد وبين ذكره معلقا على قيد اذ الظاهر منه في
الاول ان القيد الماخوذ فيه انما جيء به لاخراج غير مورده من حكم العام هذا بخلافه في الثاني فانه قيد ظاهر في
ان الغرض من القيد الماخوذ فيه انما هو مجرد تشخيص موضوع الحكم المعلق او العام وتمييزه عن غيره لا اخراج
غير مورده عن ذلك الحكم نعم هذا مستلزم لاخراجه عن ذلك الحكم بوصف تعليقه على الشرط المذكور لا عن سنخ
ذلك الحكم رأسا فغاية ما يستفاد من هذا الكلام ان وجوب اكرام عمرو على تقديره غير معلق على ذلك الشرط وهو
مجيء زيد فلا ينافي عدم وجوب اكرامه في نفسه او وجوب اكرامه كذلك او بشرط آخر فاذا لا منافاة بينه وبين
ما يدل على عدم وجوب اكرامه عند عدم مجيء زيد وقس على ذلك الكلام في سائر القيود لاتحاد وجه الدفع في الكل
فلا تغفل الثالث اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء اتحادا نوعيا او شخصيا فان كان ذلك في كلام واحد كان مقتضاه
سببية كل واحد من تلك الشروط المذكورة فيه للجزاء على البدل وانتفائه بانتفاء الجميع واما اذا كان في خطابات
متعددة بان علق الجزاء في كل منها على شرط غير ما علق عليه في الآخر فيقع التعارض ح بين مفهوم كل من تلك
الخطابات وبين منطوق الآخر اذ مقتضى كل منها سببية المذكور فيه للجزاء وترتبه عليه اذا وجد وانتفائه
بانتفاء ذلك الشرط مطلقا سواء كان وجد شيء آخر او لا ومن المعلوم ان اطلاق الانتفاء عند الانتفاء في
كل منها بالنسبة الى صورة وجود الشرط المذكور في الآخر ينافي سببية ذلك الشرط المستفاد من منطوقه
وايضا يقع التعارض بينها بحسب المنطوق فيما اذا اتحد الجزاء شخصا اذ مقتضى كل منها سببية الشرط المذكور
فيه للجزاء فعلا بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الجزاء متى وجد ويؤثر فيه كذلك ومن البين بديهة انه لا يعقل تأثير
اسباب متعددة في واحد شخصي على نحو استقلال كل منها في التأثير فلا يجامع سببية كل واحد من الشروط
المذكورة على هذا الوجه مع سببية الآخر كذلك فلا بد ان يخص واحد منها بالتسمية فيقع التعارض بينها
كلها فالتعارض بين الخطابات المذكورة مع وحدة الجزاء شخصا من وجهين فلنقدم الكلام في علاج الوجه الاول

المشترك بين الصورتين اعنى تعارض مفهوم كل من الخطابات المذكورة مع منطوق الآخر ويعلم علاجه من الوجه الثاني في
المختص بصورة وحدة الجزاء في ضمن ما سنذكره من العلاج في ذلك الوجه فاعلم ان المتصور في الجمع بين الخطابات
المذكورة بالنظر الى تعارضها من الوجه الاول وجوه احدها حمل كل منها على افادة مجرد سببية الشرط المذكور
فيه لوجود الجزاء من غير ارادة انحصار السببية فيه في منطوقه الملزوم للانتفاء عند الانتفاء فلا مفهوم
لشيء منها اصلا حتى تعارض منطوق الآخر ولازم ذلك عدم المنافاة بينها وبين خطاب آخر متضمن لسببية
شرط آخر لوجود الجزاء ثانيها تخصيص مفهوم كل منها بمنطوق الآخر بمعنى ان المراد من كل منها انما هو سببية
الشرط المذكور فيه للجزاء وانتفائه بانتفائه فيما لم يخلفه الشرط المذكور في الآخر ولازم ذلك عدم منافاة كل من
تلك الخطابات لخطاب غيرها متضمن لسببية شيء آخر غير ما ذكر فيها للجزاء اذ المفروض تخصيص مفهوم كل منها
باخراج صورة وجود شرط آخر من الشروط المذكورة في تلك الخطابات واما بالنسبة الى غير تلك الشروط فهو
باق على عمومه فينافيه جميع تلك الخطابات متعقدة من جهة المفهوم في نفي سببية ذلك الشيء المذكور في ذلك
الخطاب المفروغ عنها هذا لكن لا اشكال كله في تصور التخصيص في المفهوم فانه ليس من مقولة الالفاظ حتى يقال
انه لفظ عام مخصص او انه ثبت ما يوجبه بل انما هو معنى لازم لمعنى بسيط مراد من اللفظ في جانب المنطوق وهو نسبة
من التعليق ليس له اجزاء حتى العقلية فيخرج ما ذكر عن التخصيص المصطلح ويتوجه وجه ان المفهوم ليس مدلولا مستقلا
للكلام بل انما هو من توابع ولوازم معنى من تحت اللفظ ولا يعقل التصرف في لازم معنى مع ابقاء ذلك المعنى على
ما كان عليه اولا بل لابد من التصرف في ذلك المعنى الملزوم بحمله على وجه لا يقتضي ذلك اللازم الا فيما عدا صورة تخصيص
اللازم به ومعه لا حاجة الى تخصيص المفهوم لحصول الاختصاص بما عدا المورد المذكور قهرا فاخراج بعض الصور عن
المفهوم لم يكن تصرفا فيه اصلا فضلا عن كونه تخصيصا فيه ومن هنا ظهر ان فرض التعارض المذكور بين مفهوم
كل من الخطابات ومنطوق الآخر لا يستقيم لان التعارض حقيقة بينهما بحسب المنطوق فانه انما نشأ لاجل ظهور

كل منها

كل منها في ارادة معنى منه في المنطوق لازمه الانتفاء عند الانتفاء على الاطلاق فالتعارض حقيقة انما
ابتداء بين الملزومات وهي المناطيق فلا بد في مقام العلاج من التصرف في المناطيق مع ان التصرف في المفاهيم
لا يعقل مع بقائها على حالها الاولى كما عرفت فالتصرف في المناطيق لا بد منه على كل تقدير نعم قد يتأتى الاشكال
في تصوير التصرف فيها على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء في غير مورد التخصيص وربما يتخيل من
ان المفهوم انما هو لازم انحصار السببية في الشرط المذكور في القضية المستفادة منها بحسب المنطوق وهو مما
لها اطلاقا او تقييدا فتخصيص انحصار السببية في الشرط المذكور فيها في غير صورة وجود الشرط الآخر المذكور
في الخطابات الاخر المفروضة فيفيد القضية انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور فيها في غير صورة وجود
تلك الشروط فيختص المفهوم بغير تلك الصورة فالتخصيص في الملزوم الذي هو احد طرفي العلاقة والربط
والطرف الآخر هو نفس المفهوم ايضا يشكل الا ان الانحصار ايضا من لوازم المعنى المراد من اللفظ مطابقة
فانه من شئون سبطه من الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء فانهما الانحصار التعليقي الذي يلزم منه الانتفاء
عند الانتفاء وحينئذ فلا يمكن التصرف في ذلك المعنى وهو قابل لذلك لبساطته فلا بد في هذا الباب من طرحه
وحمل اللفظ على معنى آخر مثله ملزوم للانحصار في غير الصورة المتعددة نظرا الى كونه اقرب الى مدلول اللفظ الاولي
من سائر المعاني كحمل الامر على الاستحباب بعد قيام الصارف عن الوجوب لان الوجوب ايضا معنى بسيط لا تركيب
اصلا نعم التعدد انما هو في لوازم المعبر عنها بطلب الفعل والمنع من الترك وكون الاستحباب والايجاب
اقرب الى الوجوب من الاباحة وغيرها فبعد قيام الصارف عن الوجوب يحمل الامر عليه لذلك لكن بيان ذلك
المعنى الآخر تفصيلا في غاية الاشكال هكذا قال دام ظله اقول لا ارى اشكالا الا في تصور ذلك المعنى وجه
فانه عبارة عن النسبة على البدل الذي يراد بالنسبة الى كل واحد من الشروط المتعددة المذكورة في خطاب واحد
الملزومة للانتفاء عند الانتفاء تلك الشروط المذكورة اذ حاصل التصرف في كل من الخطابات المتعددة حملها

على وجه يفيد بأجمعها الانتفاء عند الانتفاء الشروط المذكورة في جميعها المجيء بما هي بأجمعها خطابا آخر
متضمن لسببية شرط آخر غير تلك الشروط وهذا لا يكون إلا بحمل كل منها على إفادة كون الشرط المذكور فيه سببا
للجزاء على البدل بالنسبة إلى سائر الشروط المذكورة في الخطاب الآخر دون غيره فافهم وثانيها إبقاء كل من الخطابات
المذكورة على ظاهرها لكن مع التصرف في وجه صدورها بحمل كل منها على التوطئة مع كون الغرض من المجموع
حيث إفادة كون كل واحد من الشروط المذكورة فيها سببا للجزاء على البدل على نحو دلالة الإشارة ويعبّر عنه
أنه يقال أن المراد من كل منها ما هو ظاهره بمعنى أنه المراد لكن إرادته ليس على النحو الواقعي بل من باب التوطئة
وإيكال كل إلى ما أفاده الغرض وهو إفادة كون كل واحد من الشروط المذكورة فيها سببا على البدل إلى العقل فإنه
بملاحظة ورود جميعها كذلك يستفيد من باب الإشارة هذا المعنى كما قد يقال ذلك في العمومات المخصصة من أن
لفظ العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو تمام الأفراد من باب التوطئة مع إيكال إفادة الغرض وهو كون
الموضوع للحكم هو الباقي بعد التخصيص إلى العقل فإنه بعد ملاحظة التخصيص يستخرج من الخطاب هذا المعنى وثالثها
حمل كل منها على بيان جزء السبب للجزاء ولازمه أن يجعل السبب التام هو المجموع المركب منها ويكون الغرض
من الجميع تعليق الجزاء على ذلك المجموع من حيث المجموع فيرتفع التعارض لانه نفي سبب آخر فيقع التعارض
بين مجموعها وبين دليل آخر دل على سببية شيء آخر للجزاء ورابعها تقييد سببية كل من الشروط المذكورة فيها
بكونه مع الشروط الأخر المذكورة في الخطابات الأخر بمعنى حمل كل من الخطابات على إرادة ذلك وهذا يتحد في
الثمرة مع الوجه الرابع فإنه إنما يفارقه من حيث أن الشروط الأخر على هذا يعتبر في كل من الخطابات على نحو الجزئية في
الوجه الرابع وفيه على وجه القيدية والشرطية هذا خلاصة الكلام في علاج التعارض بين الخطابات الذي كونه
من حيث الوجه الأول لكن لا يمكن المصير إلى الأخير من تلك الوجوه لاستلزامه إلغاء ما اقتضاه كون كل
من الشروط المذكورة مقتضيا للجزاء وشرطا للاقتضاء أيضا إذ المفروض حمل كل منها سببا بشرط انضمام البواقي

إليه

إليه ومن المعلوم أنه لا يعقل كون شيء واحد مقتضيا للشيء مع كونه شرطا للمقتضي إذ معنى المقتضي ما هو المؤثر
في ذلك الشيء ومعنى كونه شرطا أن التأثير غير مستند إليه بل إلى غيره إلا أن له دخلا في تأثير الغير فينحصر الوجوه
التي يمكن جعلها وجها للعلاج في الأربعة المتقدمة وأقربها هو الوجه الثاني لكونه أقرب من غيره بالنسبة إلى
ظاهر القضية الشرطية وبعده الثالث بل يمكن أن يقال بالعكس بمعنى أن الأقرب هو الثالث لكون الغرض من
كل واحد هو الغرض في الآخر لكن التصرف في وجه الصدور أهون من التصرف في الدلالة ولو نزلنا فلا أقل من
الثاني وبعدهما هو الوجه الأول فإنه أبعد منهما إلى ظاهر القضية لطرح المفهوم فيه رأسا لكنه أقرب من الوجه
الرابع إليه فإن الوجه الرابع وإن كان قد اعتبر فيه المفهوم في الجملة مع طرحه في الأول رأسا إلا أنه لما كانت
القضية أقوى دلالة بالنسبة إلى السببية من دلالتها على المفهوم فيكون التصرف فيها في دلالتها أهون
فيقدم والحاصل أنه إذا دار الأمر بين طرح المفهوم رأسا مع إبقاء ظهور إرادة السببية على حاله وبين طرح
السببية وإبقاء المفهوم في الجملة يكون الأول هو المتعين إذ ظهور القضية الشرطية في إفادة السببية أقوى منه
في إفادة المفهوم ظاهرا فيكون التصرف فيما من الوجه الثاني أولى وأقدم فيقدم ولأجل ذلك نرى أنه لو كان
قرينة على عدم إرادة الوجوب من الأمر لا يحكم بعدم إرادة مطلق الطلب بل يحملونه على الاستحباب الذي
هو أحد فرديه ويتصرفون فيه بكونه دلالة الأمر عليه أضعف من دلالته على مطلق الطلب وهو المنع من الترك
فإن دلالته عليه أضعف من دلالته على الطلب المطلق هذا مجمل الكلام في الوجوه المتصورة لعلاج التعارض
في المقام من جهة الوجه الأول وأما علاجه من جهة الوجه الثاني المختص بصورة وحدة الجزاء شخصا فينحصر في
أمرين أحدهما الوجه الرابع المتقدم في علاجه من الوجه الأول وثانيهما حمل كل من الخطابات على بيان السببية
المقيدة بعدم قيام الشرط المذكور في الآخر بأن يراد من كل منهما أن ذلك الشرط المذكور فيه مؤثر في وجود الجزاء إذا
لم يجتمع معه سائر الشروط المذكورة في الخطاب الآخر فتدبر هذا خلاصة الكلام في المقام الأول من المقامات

الموضوعة للمفاهيم ونختمه بذكر القول في مسألة تداخل الاسباب فانتظر والله الهادي الى سواء السبيل
وله الحمد وعلى نبيه وآله الثناء الجميل والسلام الجليل

فائدة قد عنون جماعة من متأخري الاصوليين ان الاصل في الاسباب هل هو التداخل الا ان يقوم على عدمه دليل
او عدمه حتى يقوم على ثبوته دليل وقبل الخوض في المسألة لابد من بيان مرادهم من تداخل الاسباب وان المراد بالاسباب
ماذا فاعلم ان المراد بالاسباب هنا انما هي الشرعية وهي المقتضيات للاحكام الشرعية التي انيط بها تلك الاحكام في
الادلة الشرعية لا العقلية ولا الاعم لعدم تعلق غرضهم بالعقلية بوجه ولانه لا يحتمل هذا النزاع بالنسبة اليها ضرورة
امتناع تداخلها بجميع معاني التداخل المحتملة منه هنا بخلاف الاسباب الشرعية لان سببيتها انما هي بمقتضى ظواهر الادلة
الشرعية فيمكن عدم كونها اسبابا واقعية ومؤثرات حقيقية كالعقلية فيمكن فيها التداخل فلا يكون عدم التداخل فيها
بديهيا حتى لا يقبل النزاع ثم الظاهر من تحرير الخلاف ان المراد بتداخل ذوات الاسباب الشرعية وحيث ان عدمه ضروري
غير قابل للانكار فلابد ان يكون المراد امكان تداخلها من حيث التأثير بمعنى افادة الجميع اثرا واحدا فان ذلك ايضا نوع تداخلها
ولو بنوع من التوسع في لفظ التداخل واما تداخل مسبباتها بان يكون مقتضى تلك الاسباب تعدد التكاليف معا عند
ويكون النزاع في ان تلك التكاليف المتعددة المسببة عنها هل يحصل امتثالها بايجاد واحد من الطبيعة المتعلقة بها
او لا فيكون المراد بالاسباب المسببات منها توسعا مع احتمال ان يراد بلفظ المسببات ايضا فلا يكون لفظ الاسباب مستعملا في
المسببات ولا يتم الوجهين المذكورين بان يكون المقصود ان تعدد الاسباب الشرعية هل يقتضي تعدد مسبباتها في الخارج
بحيث اقتضاء كل منها وجودا من الطبيعة المفروضة مسببا لها مغايرا لما تقتضيه الاخر من وجود تلك الطبيعة او لا
فيتم ذلك الوجهين المتقدمين اذ القائل بالتداخل بهذا المعنى قد يقول به لعدم المقتضي لاقتضاء تعدد الاسباب المتعددة
تعدد المسببات وقد يقول به لعدم اقتضاء تعدد المسببات تعددها في الخارج نعم المانع منه لابد له من دعوى الكل
في المقامين واقامة الدليل عليه في كليهما وعلى هذا ليس لفظ الاسباب مستعملا في المسببات ولا يلزم التجوز في لفظها
ايضا فانه مبني على حمل التداخل على عدم اقتضاء تعدد المسببات في الخارج من غير حاجة الى التصرف في لفظ التداخل اصلا والله

يعني

ولاتة

يقتضيه ويشهد له ان الطرفين ان المراد في موضع الخلاف في المسألة انما هو الاحتمال الاخير لاغير ان القائلين
بالتداخل قد يجوزون منع اقتضاء الاسباب الشرعية المتعددة لتعدد التكاليف وقد يجوزون منع اقتضاء تعدد
التكاليف لتعدد الواجب في الخارج كما ستأتي تفصيله انشاء الله تعالى وهذا اقوى شاهد على ان المراد بالتداخل المتنازع فيه
انما هو هذا الاحتمال لا شيء من سابقيه بالخصوص والا لاقتصر الكل على منع الاقتضاء في احد المقامين فقط
ويقوى ذلك بل يشهد له ان البحث عن هذه المسألة والتعرض لها لم يكن معهودا من احد من متقدمي الاصوليين
وانما احدث البحث عنها المتأخرون منهم كما اشرنا اليه والظاهر بل المعلوم انهم انما اخذوا ذلك من الفقهاء
رضوان الله عليهم في بعض الموارد الخاصة من الفقه كمسألة تداخل الاغسال والوضوءات ونحوهما من سائر الموارد
التي اجتمعت فيها اسباب متعددة مع اتحاد متعلق مسبباتها نوعا فعنونوه على نحو الكلية ومن المعلوم للمراجع
في كلمات الفقهاء في تلك الموارد ان مقصودهم في مسألة الاغسال مثلا انه اذا وجد اسباب متعددة لا
الغسل كالجنابة والحيض ومس الميت وغيرها فهل تقتضي تعددها تعدد الواجب وهو الغسل في الخارج اولا
فان النافين للاقتضاء هناك ايضا قد ينفون منع اقتضاء تعدد الاسباب لتعدد التكاليف وقد ينفون منع
اقتضاء تعدد التكاليف تعدد المكلف به في الخارج وهكذا الحال في سائر الموارد الخاصة فراجع وتأمل بعين
الانصاف وقد حكى دام ظله عن السيد الجليل بحر العلوم اعلى الله مقامه في مجلس درسه انه قال النزاع في المقام
انما هو في تداخل المسببات والنكتة في تعبيرهم بتداخل الاسباب التنبيه على مبنى المسألة انتهى اقول ما ذكره
قده انما يتم لو كان عدم تداخل المسببات لاجل تعدد عدم تداخل الاسباب متفقا عليه بينهم وليس كذلك كما
اشرنا اليه وستعرف تفصيله انشاء الله تعالى من ان القائلين بتداخل المسببات قد يجوزون منع اقتضاء تعددها التعدد
الامتثال مع تسليم اقتضاء تعدد الاسباب لتعدد المسببات فلابد من دوران تداخل المسببات مدار تداخل الاسباب
نفيا واثباتا حتى يكون الثاني مبنى للاول ويصح جعل ذلك نكتة للتعبير عنه به فالمرجع على كلامهم على ما ظهر لنا

لانطباق احتجاجات الطرفين عليه تمام الانطباق دون غيره ويتضح باستذكر فيه من الامارات والاجوبة حال كل من المقامين اعنى تداخل الاسباب وتداخل المسببات من غير حاجة الى افراد كل منهما بالبحث كما صنعه بعض المحققين قدّه من متاخرى المتاخرين ثم ان النزاع فى تداخل الاسباب باى معنى كان من المعانى المحتملة انما هو فيما اذا كان معروض سببا تلك الاسباب وهو الفعل المكلف به حقيقة واحدة واما اذا كان معروض كل منها حقيقة مغايرة لمعروض السبب الاخر فلا سواء كانت النسبة بين تلك الحقايق هو التباين الكلى او العموم من وجه او مطلقا اما اذا كانت النسبة بينهما هو التباين الكلى فلبداهة عدم التداخل فى اسباب التكاليف المتعلقة بها وعدم تداخل نفس تلك التكاليف ايضا ولم يقل احد من القائلين بالتداخل فى احد الموضعين او فى كليهما به فى شىء منها واما اذا كانت هى العموم من وجه او مطلقا فلا يعقل النزاع ح فى عدم تداخل نفس الاسباب كما لا يعقل الخلاف فى جواز تداخل مسببا بها اذا اتى المكلف بمورد الاجتماع لعدم منافاة ذلك لشىء من القواعد العقلية او اللفظية فان غاية ما يفيده ادلة الاسباب انما هى سببية كل منها لوجوب ايجاد الطبيعة المعلق وجوبها عليه واما تقييد كون ذلك الايجاد غير مقرون بايجاد طبيعة اخرى او بخصوصية زائدة فلا فيكون المطلوب عند وجود كل منهما ايجاد الطبيعة المعلق عليه وجوبها لا بشرط فيجتمع مع ايجاد عنوان او خصوصية زائدة فاذا فرض اتيان المكلف بمورد الاجتماع فقد اتى بالطبيعتين الواجبتين عليه لا بشرط لصدق ايجادهما على ذلك الايجاد الشخصى والعقل ايضا لا يابى عن وقوع ايجاد كل من الامتثال لاعن التكليفين بل يستقل به كاستقلاله بعدم وقوع ايجاد واحد امتثالا عنهما اذا لم يكن متعلقاهما صادقين على ذلك الايجاد ومن هنا يظهر ضعف ما نسبه بعض المحققين من متاخرى المتاخرين من دخول الصورتين المذكورتين بالنظر الى تداخل المسببات فيهما فى محل النزاع بينهم فى مسئلة تداخل المسببات الذى افردها بالبحث عنها وظاهر كلمات بعض القائلين بتداخل المسببات كما هو المعروف تسليم انه مخالف لظاهر ادلة الاسباب الا انه يدعى من جهة ثبوت الصارف عنه عن تلك الظواهر وهذا

ايضا

ايضا اقوى شاهد على ما ذكرنا من خروج الصورتين المذكورتين عن النزاع فى تداخل المسببات لما قد عرفت ان تداخلها فيهما لم يكن مخالفا لشىء من الاصول والقواعد بوجه وقد ظهر بما حققنا ايضا خروج الاسباب المسببات التى اشتركت معروضاتها فى الصورة مع تباين حقايقها كالاغسال بناء على كونها حقايق متعددة بتعدد الاسباب لرجوعها الى الصورة التباين التى عرفت خروجها من محل النزاع بالنظر الى كلا المقامين بينهما اعنى تداخل الاسباب وتداخل المسببات لبداهة عدم كل منها كما عرفت ثم ان هذا النزاع انما هو بالنظر الى مفاد القضايا الشرطية بحسب المنطوق وهو سببية الشرط لحكم الجزاء فلا يتوقف على ثبوت المفهوم لا دوات الشرط فيجرى على القول بعدمه ايضا بل يظهر من بعض القائلين بالتداخل عدم توقفه على ظهورها فى سببية الشرط للجزاء ايضا حيث انه احتج عليه بمنع ذلك الظهور ثم ان الكلام فى اصالة التداخل وعدمها فى المقام انما هو بالنظر الى مجرد تعدد السبب من حيث هو من غير نظر الى الجهات الاخر والخصوصيات اللاحقة لبعض الموارد والقاضية المقتضية للتداخل او عدمه فالقائل بالتداخل فى المقام ربما يمنعه من النبات عليه فى بعض الموارد بجهة اخرى ح لتلك الموارد وذلك كما اذا كانت مسببات تلك الاسباب على تقدير تداخلها تكاليف غيرية مقدمية اذ يكون متعلقها على تقدير وجوبه مقدمة لواجب اخر نفسى مفروغ عن وجوبه كان القائل المذكور من القائلين بالاحتياط فى مسئلة الشك فى جزئية شىء او شرطيته للمامور به من مسائل البراءة والاحتياط اذ يجب عليه ح البناء على عدم التداخل بمقتضى قاعدة الشغل والعمل على مقتضاه وهو تعدد الامتثال والايجاد هذا ثم ان الحرى فى تحرير الخلاف بملاحظة وجود القول بمنع ظهور ادوات الشرط فى السببية عنوانه بان الاصل فى الامور المجعولة شرطا فى القضايا الشرطية من الادلة الشرعية كوجوب شىء واحد بالنوع هل هو التداخل او عدمه اذ التعبير عنها بالاسباب يفيد المفروغية عن ظهور تلك الادلة فى سببيتها وهو ينافى القول المذكور اللهم الا ان ينزل ذلك الشذوذه وفساده منزلة العدم فيجوز التعبير عنها بالاسباب بملاحظة ظهور الادلة فى سببيتها ح ويجرى الخلاف ح بان الاصل

في الأسباب الشرعية بمقتضى ظواهر الأدلة الشرعية هل هو التداخل أو عدمه مجمل قولنا بمقتضى ظواهر الأدلة قيدا
للأسباب أي سببيتها بمقتضى تلك الظواهر فإذا عرفت ذلك كله فاعلم أن المعنونين لهذه المسألة اختلفوا فيها على
أقوال فمنهم من ذهب إلى أن الأصل هو التداخل إلا أن يقوم على عدمه دليل ومنهم من اختار عكس ذلك ومنهم من فصل بين
ما إذا كانت الأسباب المتعددة من حقائق مختلفة وبين ما إذا كانت من نوع واحد فاختار التداخل في الثانية وعدمه
في الأولى ونسبه والد ظله إلى ابن إدريس قده والذي يقتضيه دقيق النظر النظر في أدلة سببية تلك الأسباب فإن كانت
مجملة في إفادة سببيتها بالنسبة إلى صورة اجتماعها كما هي المفروضة في المقام إما من جهة عدم ظهور أدوات الشرط
بالذات في السببية أصلا أو في إطلاقها بالنسبة إلى صورة الاجتماع كما هو المظنون من المانعين ظهورها الذي
أشرنا إليه لبعد منعه من إفادتها السببية في الجملة وإما من جهة عروض الإجمال في نفس تلك الأدلة بالنسبة إلى
الصورة المذكورة من جهة اكتنافها ببعض الأمور الموجبة له فمقتضى الأصل هو التداخل إذ لا يثبت منها
أزيد من تكليف واحد فينفي الزائد المشكوك فيه بالاستصحاب وبأصالة البراءة منه أيضا ومن المعلوم كفاية
امتثال واحد عن تكليف واحد فيكفي الواحد عن الجميع وهو المطلوب وفي حكم إجمالها بالنسبة إلى صورة الاجتماع
اكتنافها بقرينة دالة على عدم إرادة السببية مطلقا أو بالنسبة إلى الصورة المذكورة بل هذا أولى بالحكم المذكور من
الإجمال بل التداخل حينئذ مقتضى الدليل كما سيظهر وجهه عن قريب وإن كانت ظاهرة في إطلاق سببيتها بالنسبة
إلى الصورة المفروضة إما من جهة ظهور الأدوات في ذلك بالوضع أو بواسطة القرينة العامة اللازمة لها التي في حكم
الوضع فمقتضى أصالة عدم القرينة على إرادة الخلاف إنما هو عدم التداخل وتوضيحه أن الظهور المذكور كسائر الظواهر
اللفظية معتبر ومتبع بمقتضى دليل اعتبار الظواهر اللفظية وهو بناء العقلاء إلا أن يقوم صارف عنه
اعتباره وانتفاؤه وجوب حمل اللفظ طريقا في مؤديه مطلقا سواء كان مدلولا مطابقيا أو تضمنيا أو التزاميا
جميع مدلوله عليه كما هو الحال في سائر الظواهر فإذا كان المفروض كون مؤديه سببية تلك الأسباب لها

في صورة الاجتماع فيجب الحكم بسببيتها لها في تلك الصورة ويترتب لوازم عليها على أن بعد جعلها أسبابا كما هو قضية
ظهور الأدلة بالفرض يكون منزلة منزلة الأسباب العقلية والمؤثرات الحقيقية فإن هذا إنما هو معنى السببية الجعلية
ومن المعلوم لكل أحد أن من لوازم تعدد السبب الواقعي والمؤثر الحقيقي تعدد مسببه أيضا إذا كان المورد قابلا للتعدد
التأثير كما هو المفروض في المقام فلازم تلك الأسباب عند اجتماعها تعدد مسبباتها أيضا وهو التكليف فثبت بذلك
هنالك تكاليف متعددة بتعدد الأسباب ومن المعلوم أيضا أن تعدد التكليف يستلزم تعدد المكلف به إذ بدونه
لا يعقل تعدده إلا على وجه التأكيد وهو ليس تعددا حقيقة بل في صورة المتعدد ولازم تعدد المكلف به وهو
الواجب تعدد امتثالاته أيضا ما لم يثبت من الشارع اكتفاء الواحد فلذا ظهر أن لازم الظهور المذكور بالأخرة تعدد
الامتثال ما لم يثبت الاكتفاء بواحد فيما لم يقم صارف عنه وثبوت الاكتفاء بالواحد ليس من التداخل في شيء بل
إنما هو عدم إرادة امتثال البعض من الواجبات فعدم التداخل صادق على تقديره مع تعدد المسببات إذ التداخل
إنما هو وقوع الجميع واحد من الفعل امتثالا عن الجميع فيكون مقتضى أصالة عدم ذلك الصارف عند الشك فيه
عدم تداخل تلك الأسباب في الخارج فإنه لو كان عدم الصارف معلوما لكان عدم التداخل معه ثابتا بواسطة
البرهان العقلي المتقدم فإذا فرض الشك فيه فيحرز عدمه الذي هو بعض مقدمات البرهان المذكور بأصالة عدمه
فيكون عدم التداخل حينئذ مقتضى الأصل بالنسبة إلى صورة اجتماع الأسباب الأصل لاستتباع النتيجة لأخس المقدمات فإذا ثبت
أن الأصل على تقدير ظهور أدلة السببية في إطلاقها بالنسبة إلى صورة اجتماع الأسباب إنما هو عدم التداخل فعلى
المدعي خلافه إبداء الطريق الصارف عنه فإنه هو المعول عند الشك في الصارف فلا يجوز العدول عنه إلا
الإتيان بقوي من العقل أو النقل وأوجه ما قيل أو يمكن أن يقال في مقام إبدائه وجوه الأول أنه لا يعقل كون الأسباب
الشرعية من العلل الحقيقية فإنها إما أن يلاحظ عليها بالنسبة إلى الطلب كما هو الظاهر من أدلتها أو بالنسبة إلى الفعل
المطلوب ولا سبيل إلى الالتزام بشيء منهما إذ العلل الحقيقية منحصرة في أربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية

ولا يعقل كون تلك الأسباب في شيء منها اثرا من تلك الاربع اما في الاول وهو الطلب فلان علته الفاعلية هو المكلف الطالب من الليل المبتدأ هي ابقاء عدم كونها علة المادية والصورية واما علته الغائية فهي ابقاء تصور مصلحة الفعل الا واما في الثاني فاوضح من ذلك بحيث لا يحتاج الى التوضيح فاذا لا بد من حملها على المعرفات للحكم الشرعي وعنها لا تعقيفي وتعدد وجوهها لتعدد الامثال ويمكن الذب عنه بان الذي لا يعقل فيها انما هو كونها احدى تلك الاربع في شيء منها ابتداء او بلا واسطة لكنه لا يستلزم حملها على المعرفات لامكان كونها علة غائية للطلب بواسطة بمعنى كونها علة العلة الغائية وانها مؤثرة فيها حقيقة او كونها علة فاعلية للفعل جعلا بمعنى حكم الشارع بوجوب ترتيب الفعل عليها عند وجودها وعدم التفكيك بينه وبينها كما هو الشأن في العلل الفاعلية الحقيقية او كونها علة غائية للفعل بواسطة وتوضيح كونها علة غائية بواسطة للطلب وتصوير انها في الشريعة على ضربين احدهما ما يكون سببا لحدوث حالة في المكلف تمنعه من الدخول في عبادة كما في اسباب الاحداث وثانيهما ما لا يكون كذلك بمعنى انه لا يكون محدثا لتلك الحالة فنقول في الاول انه اذا صار علة لوجود تلك الحالة المانعة فيكون علة لعلة العلة الغائية لطلب الغسل او الوضوء وهي رفع تلك الحالة فانه هي العلة الغائية لايجاب الغسل او الوضوء ورفع تلك الحالة وان لم يكن في نفسه معلولا لسبب الاسباب الاحداث ولو مع الواسطة نظرا الى انها انما يحدث بنفس الاحداث لا رفعها الا ان صيرورته علة غائية لايجاب الغسل او الوضوء بسبب عنها مع الواسطة ضرورة فان رفع الحدث انما يكون داعيا الى طلب الوضوء او الغسل اذا تحقق الحدث واما مع انتفائه فلا حدث حتى يكون رفعه غاية للطلب وبعبارة اخرى الغاية انما هي رفع الحدث الفعلي وهو لا يتحقق له مورد اصلا الا اذا كان هناك حدث فوجود الحدث الموجود بسببية تلك الاسباب سبب لاتصاف رفعه بكونه علة غائية فيكون تلك المصلحة داعية وغاية لطلب الشارع ذلك الفعل من المكلف ومثاله في العرفيات مجيء زيد بالنسبة الى اكرامه مثلا فيقال فيه انه يحدث بسبب مجيئه مصلحة في اكرامه لم يكن حاصلة فيه قبل المجيء

الاسباب علة لعلة العلة الغائية للطلب واما ثانيهما فتوضيح المقال فيه انه يحدث بسببه مصلحة في فعل الحرام لم يكن متحققة فيه قبله فيكون مع

فاذا فرض كون المولى عالما بتلك المصلحة المسببة عن المجيء فيامر عبده باكرام زيد عند مجيئه فيكون المجيء علة العلة الغائية لوجوب الاكرام وهكذا الكلام في نظيره من الامثلة الشرعية اي الاسباب الشرعية قسم ثالث وهو ما يكون محدثا لحالة مبغوضة على المكلف يكون دفعه غاية لطلب الشارع ما يرفعها من غير توقف عبادة على رفعها اصلا وهذا كما في الكفارات فان الظاهر ان الاسباب الموجبة لها من هذا القبيل والتوجيه الجامع بينه وبين القسم الاول من القسمين المتقدمين انه كما كان محدثا لحالة مبغوضة على المكلف يكون دفعها غاية الطلب للشارع ما يرفعه فان هذا اعم من توقف عبادة على رفعها والكلام في هذا القسم هو ما مر في القسم الاول فلا نعيد واما تصوير كونها علة غائية للفعل المأمور به بواسطة فهو مبني على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنتين في الافعال قبل ورودها فيقال حينئذ ان امر الشارع بفعل بعد حدوث امر وتحققه فلا بد من ان يكون ذلك لما بين وجود ذلك الامر وبين الفعل المأمور به قبل امر الشارع بحيث يكون كاشفا عنه بان يكون ثابتا في الواقع قبل الامر على وجه لو اطلع عليه العقل قبله لحمل المكلف على الفعل لذلك وهو لا يكون الا بكون الا ان المذكور محدثا لمصلحة حيث تحدثه على الفعل المأمور به بحيث لو فرض اطلاع العقل عليها لحمل المكلف على الفعل لذلك وهو لا يكون الا بكون الامر المذكور محدثا للمصلحة لتحصيلها فيكون امر الشارع بذلك الفعل كاشفا عن تلك المصلحة وانك انها بعد العلم بها من امر الشارع يكون هي علة غائية للفعل داعية للعقل على فعل الفعل فيكون الاسباب الشرعية علة للعلة الغائية للفعل المأمور به بمقتضى هذا البيان واما تصوير كونها علة فاعلية بمقتضى جعل الشارع فقد عرفت فلا داعي لاعادة الكلام فيه اذا عرفت ذلك فيقال انه اذا امكن حمل الاسباب الشرعية في واحد من الوجوه الثلثة المذكورة بعد قيام القرينة على عدم كونها اسبابا بلا واسطة كما هو ظاهر ادلتها فلا داعي الى حملها على المعرفات بل المتعين حملها على احد تلك الوجوه فانها اقرب الى الحقيقة الاحداث بعد صرفها عن ظاهرها من الحمل على المعرفية كما لا يخفى على المتأمل فيجب حمل ادلة تلك الاسباب على ارادة احد تلك الوجوه ولا يخفى انه على تقدير ارادة اي منها يتم المطلوب من بقائها على ظاهرها وهو اصالة

عدم التداخل فان تعدد علة العلة الغائية للطلب او للفصل تقتضي تعدد العلة الغائية لاحدهما عقلا وتعدد
العلة الغائية للطلب تقتضي تعدد الطلب كذلك وتعدده تقتضي تعدد الواجب كذلك وتعدد الواجب تقتضي تعدد
الامتثال وكذا تعدد العلة الغائية للفصل تقتضي تعدده بلا توسط شيء اخر فيكون الاصل في افادة اوزان
المتعدد هو عدم التداخل وهو المطلوب اقول قد يرتب تلك الاحتمالات بالنسبة الى ظاهر القضية الشرطية
انما يوجب حملها عليها عند قيام صارف عن ذلك الظهور بناء على كون ذلك من باب الوضع بمعنى انها بحسب
الشرط للجزاء بلا واسطة من باب الوضع كما هو الظاهر واما بناء على افادتها اياها من باب الانصراف بل افادتها
اصل السببية لذلك كما عرفته من بعض المتاخرين في المسئلة المتقدمة في مقام بيان الطرق لاثبات المفهوم
لادوات الشرط فيشكل فان الاشكال لان سبب الانصراف انما هو متحقق بالنسبة الى السببية التامة فلا يوجب
انصراف اللفظ الى غيرها عند قيام صارف عنها في لابد من سبب اخر موجب لانصرافه الى غيرها ودونه خرط القتاد
فلا تغفل ثم ان شيخنا الاستاد قدس سره تصدى لتصحيح اصالة عدم التداخل على تقدير كون الاسباب
الشرعية معرفات بان الادلة ظاهرة في سببية كل منها للعلم بالطلب على نحو الاستقلال ولازم تعدد سبب العلم
تعدد العلم على وجه يكون هناك علوم متعددة يمتاز كل منها عن الاخر حيث انه معلول بالفرض وتعدد العلة
مستلزم لتعدد المعلول كذلك وتعدد العلم مستلزم لتعدد المعلوم وهو الطلب وقد مر ان تعدده مستلزم لتعدد
الامتثال فيكون الاصل على هذا التقدير ايضا عدم التداخل وهو المطلوب لكنه مشكل من وجهين احدهما ان
تعدد العلة انما يستلزم تعدد المعلول ليس على كليته انما هو فيما اذا كان المعلول من قبيل الكيفيات القابلة للشدة
والضعف عما اذا كان منها فلا الا ترى ان تعدد اسباب الالوان او الامراض لا يوجب تعدد اللون والمرض
نعم يوجب تاكدهما بمعنى ان الحاصل منهما بواسطة الاسباب المتعددة اكد واشد مما يحصل من واحد من تلك الاسباب
ومن المعلوم ان الفرد الشديد ليس فردين موجودين ممتازا كل منهما عن الاخر فان الضعيف الممتاز عنه انما

هو الذي

هو الذي لم يكن في ضمنه ومن المعلوم ان العلم من مقولة الكيفيات فيمكن فيه ما يمكن في غيره بل الشديد في نفسه
بجمعهما دون عدم فرع لا يثبت من الاسباب المتعددة للعلم ازيد من معلوم واحد وهو الطلب فيكفي امتثال
مرة وثانيهما ان القائل بكون تلك الاسباب معرفات الظاهر انه لا يريد كون الجزاء في ادلتها هو العلم كما
هو مبنى ما ذكره قدس سره بان يكون المراد من قوله ان غسلت فتوضأ انه ان غسلت فاعلم انه يجب عليك الوضوء بل
الظاهر انه اراد ان القضايا الشرطية في تلك الادلة انما استعملت في مجرد التلازم بين الشرط والجزاء وان
الجزاء انما هو المذكور في القضية وبعبارة اخرى ان سيقت لمجرد بيان ربط اللزوم بين الشرط
ونفس الجزاء واستفيد سببية الشرط للعلم بالجزاء استلزاما اذ كل من المتلازمين كاشف عن الاخر
وموجب للعلم به فح لا تقتضي تعدد الاسباب المذكورة تعدد الطلب المجعول جزاء من كل من ادلة تلك
الاسباب اذ يصير كل منها لازما للطلب لا مؤثرا فيه ومن المعلوم ان تعدد اللوازم لا تقتضي تعدد
الملزوم لامكان ان يكون لشيء واحد الف لازم فتدبر اقول لما ذكرت سابقا من الاشكال في كون اقرب
الاحتمالات الثلثة المتقدمة الى مدلول ادوات الشرط من احتمال المعرفية موجبا لحملها على احد تلك
الاحتمالات بناء على عدم افادتها للسببية المطلقة بالنسبة الى صورة اجتماع الاسباب وضعا
مع افادتها لاصل السببية من باب الوضع يندفع بذلك البيان اذ قد عرفت ان مبنى حمل الاسباب
على المعرفات على حمل الادلة على مجرد ربط بيان اللزوم بين الشرط والجزاء ومن المعلوم انه
السببية راسا فالخلاف في حملها على احد تلك الاحتمالات لكون السببية ماخوذة من كل منها في
فيكون كل منها اقرب الى حقيقة الادوات من مجرد التلازم فلا انحصار البين مع امكان الحمل على
احدها بل كل واحد منها عين حقيقة الادوات على ذلك القول بناء على خروج عدم التوسط
من حقيقتها بان يدعى انها حقيقة في سببية الشرط للجزاء في الجملة اعم من ان يكون الشرط سببا

بلا واسطة لكنها عند الإطلاق تنصرف إليه وكيف كان فلا اشكال على القول المذكور في تقديم تلك الاحتمالات الاُخر
على الأحتمال العرفية فينبغي الإشكال بالنسبة إلى القول بوضعها للمجرد والتلازم بين الشرط والجزاء وكون أصل السببية فيها
من باب الانصراف فافهم الثاني ان المفروض وحدة متعلق الطلبات المسببة عن الأسباب المتعددة نوعا
وكونه حقيقة واحدة فيلزم على تقدير كون تلك الأسباب اسبابا او لتقييد كما هو ظاهر ادلتها تعلق اشخاص
من الطلب بحقيقة واحدة واللازم باطل لكونه من اجتماع الأمثال في شيء واحد الذي هو كاجتماع الأضداد
فيه من حيث الامتناع اذ كما يمتنع اجتماع ضدين او اضداد في شيء واحد ولو بالنوع اذا لم يعتبر في ذلك الشيء
على وجه يرجع إلى امور متعددة كذلك يمتنع اجتماع مثلين وامثال فيه كذلك اذ الطبيعة الواحدة ما لم يطرأ عليها
اعتبار زائد فهي شيء واحد اذ هي حقيقة واحدة الا هي ومن المعلوم انها في حد نفسها لا تعدد فيها اصلا بل هي
كالشخص الواحد وتكثيرها انما هو باعتبار زائد على اصلها وهو اعتبارها بالنظر إلى وجودها في الخارج في ضمن
الافراد فما لم يطرأ عليها ذلك الاعتبار فلا يعقل اجتماع مثلين او امثال فيها كاجتماع ضدين او اضداد
فيها لعدم الفرق بينها وبين الواحد الشخصي فيما هو مناط امتناع الاجتماع فاذن ما نحن فيه انما هو وحدة مثل
المثلين او الضدين من غير ملاحظة للنوعية والشخصية فيه اصلا فاذا بطل اللازم بطل الملزوم ايضا فينكشف
ذلك عن ان المراد بالأدلة خلاف ما هو الظاهر فيها العرفية واما الارادة السببية للطلب المستقل مع مقابلة
المورد له وبعبارة اخرى انه لما كان سببية تلك الأسباب للطلب على وجه الاستقلال مستلزمة لذلك
المحذور فلا بد اما من حملها على المعرفات للطلب واما من حملها على السببية المقيدة وهي سببيتها للطلب
المستقل مع قابلية المورد له مع ايكال فهم التفصيل إلى العقل وعلى الثاني اذا فرض اجتماعها دفعة واحدة
مع فرض وحدة متعلق مسبباتها فلا تنهض الا لطلب واحد مسبب عن المجموع لامتناع اجتماع الطلبات المتعددة
في واحد شخصي كاجتماعها في واحد شخصي لما مر فلا يعقل فيه الا طلب واحد ولامتناع الترجيح بلا مرجح

فلابد

فلابد ان يكون ذلك مستندا إلى جميع الأسباب واذا فرض اجتماعها على التعاقب فلا ينهض ايضا الا لطلب واحد
لما مر لكنه مستند إلى الأسبق منها فانه عند وجوده لم يكن مانع من تأثيره في المورد اثره وهو الطلب فيكون
بمجرد وجوده مؤثرا فيه ومحدثا للطلب ومعه لا يصلح الأسباب الأخر اللاحقة له لاستلزامه اجتماع الأمثال
في مورد واحد كما مر واذا فرض وجود واحد منها فقط في المورد فلا ينهض الا لطلب واحد ووجهه ظاهر ثم لو قيل
الكلام انه على تقدير حملها على المعرفات ايضا الحكم فيها ما عرفت بناء على حملها على السببية المقيدة فانها
ح ايضا اذا اجتمعت لا تفيد الا طلبا واحدا سواء اجتمعت دفعة او متعاقبة نعم في صورة اجتماعها دفعة
يكون وجود العلم مستندا إلى الجميع وفي صورة التعاقب إلى الأسبق منها بعين ما مر ومع وجود
واحد منها ابدا دون البواقي ايضا يفيد ذلك علما واحدا ومن المعلوم ان وحدة العلم لا يستلزم
ازيد من معلوم واحد وهو الطلب هنا والجواب عن ذلك ان المحذور المذكور وهو لزوم اجتماع المثلين
او الأمثال في شيء واحد لا يوجب المصير إلى خلاف ظاهر الأدلة المذكورة مطلقا بل انما يوجب على تقدير كون الطلبات
المسببة عن تلك الأسباب على تقدير سببيتها متوجهة إلى الحقيقة الواحدة من حيث هي ومن حيث نفسها لما
عرفت انه انما يلزم على هذا التقدير فع لاعتبار التكثر في تلك الحقيقة بان يكون متعلق كل الطلب وجود
منها مغايرا لمتعلق الطلب الاخر بان يكون موضوع كل الطلب شخصا من اشخاصها او وجودا من وجوداتها
الخارجية لا مانع من تعدد الطلب اصلا كما عرفت اعني في المورد ايضا نعم لما كانت المادة المتعلقة
للطلب ظاهرة في ارادة الطبيعة من حيث هي فظهورها ينافي تعدد الطلب المأمور به الا زام ارادة
كل مع تعدد الطلب لاجتماع الأمثال في شيء واحد فيقع التعارض بين ظهور المادة وبين
ظهور ادوات الشرط في الأدلة في سببية كل من تلك الأسباب للطلب مستقلا ويتوقف دفعه على
احد امرين على سبيل منع الخلو احدهما التصرف في ظاهر الأدوات في تلك الأدلة وثانيهما التصرف

فى المادة المذكورة المعروضة للطلب المجهول الجزاء فى كل من تلك القضايا بتقييدها فى كل منها
ببعض من وجوداتها غير ما قيدت به فى الاخرى فيتوقف قولنا ان جاءك زيد فاكرمه وان اضافك
فاكرمه وان اعانك فاكرمه ان المطلق فى القضية الاولى انما هو اكرام زيد عند مجيئه الذى هو غير اكرامه
عند اضافته واعانته وفى الثانية انما هو اكرامه الذى هو غير اكرامه عند مجيئه او اعانته وفى الثالثة
انما هو اكرامه الذى غير اكرامه عند مجيئه او اضافته لكن الذى يقتضيه الانصاف ان التصرف الثانى
اهون من الاول لان التقييد لا ينافى ظهور ادوات الشرط فى السببية على الوجه المذكور اقوى من ظهور
المادة فى الطبيعة من حيث هى فيكون حاكما على ظهور المادة وصارفا عنه فاذا اندفع المحذور
المذكور فيقتضى الادلة تعدد الطلب بتعدد الاسباب لعدم المانع منه حينئذ من العقل وهو امتناع
التداخل المانع فيبرز من استلزام تعدد الطلب تعدد الامتثال ثم انه قد حكى دام ظله عن بعض
افاضل المتاخرين وهو اخ الفاضل النراقى فى عوائده انه استشكل فى التقييد المذكور بانه يستلزم
لاستعمال المادة فى معنيين ولم ينقل دام ظله وجهه ولم يتعرض لتوجيهه بوجه بل اكتفى بمجرد
حكايته بما ذكر فنظر الى ما هو الاهم للطالبين اقول كان نظره قدس سره فيما ذكره الى ان الموجب
المذكور انما هو لزوم اجتماع المثلين او الامثال فى شىء واحد فقد عرفت انه يختص بصورة اجتماع
الاسباب الخ مع وجود واحد منها لا يكون الا طلب واحد وهو غير مستلزم لذلك فلا مانع من ارادة
نفس الطبيعة بالنسبة الى حال وجود واحد منها ووجود المانع فى غير تلك الصور لا يوجب
فيها فلا يكون التقييد بالنسبة الى غير تلك الصورة مستلزما لاراده بها ولازم ذلك ان يراد بها
الطبيعة من حيث هى بالنظر الى تلك الحال وهى باعتبار بعض وجوداتها بالنسبة الى غيرها فيكون
المادة مستعملة فى نفس الطبيعة من حيث هى وفيها باعتبار بعض وجوداتها الذى هو فرد منها

وما هنا الا استعمالها فى معنيين هذا لكن لا يخفى على المتفطن فان استعمال اللفظ الكذائى حينئذ
فلا محذور فيه لزومه والا فيحذور والحق يوجب اعتبار التقييد المذكور بالنظر الى حال اجتماع الشروط
ايضا بمعنى ان المتكلم يريد من المادة الطبيعة المقيدة بالنسبة الى تلك الحال ايضا ولو لم يلزم المحذور
عن تعدد استعمالها فى معنيين مع فرض عدم تفاوت فى غرضه ومقصوده لكفاية المقيد على
تقديره لكفاية المطلق ايضا الثالث انه لما كان ادوات الشرط كون الشرط فى القضية الشرطية سببا تاما
لوجود الجزاء لكن لا يمكن حملها على ذلك فى الادلة الشرعية لما عرفت ان الشروط والاسباب الشرعية
على تقدير علّيتها ليست الا العلة الغائية للطلب الحقيقى اعنى اجزاء العلة التامة وهى العلل الثلث
الاخر الفاعلية والمادية والصورية فيتعين ان تحمل على افادة الجزئية فلا تحمل على افادة سببية
تلك الاسباب لنفس الطلب مع تقييدها فيكون الادلة بجملتها ساقطة عن مرحلة الاستدلال
لا محالة وفيه منع ظهور الادوات فى ذلك بل الظاهر منها ان سائر الجهات التى لها مدخلية فى
وجود الجزاء وهو الطلب مفروغ عنها وانه ليس الا ثبوته وتحققه حالة منتظرة بالنسبة الى شىء
الا على وجود الشرط بحيث اذا وجد الشرط يلزم وجود الجزاء بعده فيكون هى مفيدة لكون الشرط
هو الجزء الاخير للعلة التامة للجزاء فعلى هذا لا يلزم التقييد الاسباب بوجه حتى يرد دالا
بينه وبين سائر التصرفات الموجبة للاصل هذا خلاصة الكلام فى النقض والابرام فى المقدمة
الاولى من مقدمات دليل عدم التداخل وهى ظهور الادلة فى السببية بعد تسليم الظهور وقد
يمنع عدم التداخل بمنع اصل الظهور كما مرت الاشارة اليه سابقا لكنه كما عرفت من الضعف
ثم انه قد يناقش فى المقدمة الثالثة من تلك المقدمات وهى استلزام تعدد الاسباب تعدد
الواجب بعد تسليم الاولى بان اقتضاء تعدد الاسباب لتعدد المسبب مسلم لكن المسبب للاسباب

المفروض ليس إلا الإيجاب فتعدده هاهنا يقتضي تعدده، ومن المعلوم أن تعدد الإيجاب غير مستلزم لتعدد الواجب
لاشتماله على مسألة امرار بموضعين أحدهما موارد من تعدد الإيجاب تأكيد الوجوب وثانيهما إذا
كان الفعل المأمور به مما لا يقبل التعدد كالقتل مع أنه يصح أن يقال إن جاءك عمرو فاقتله وإن شتمك
فاقتله وإن آذاك فاقتله ونحو ذلك ناشئ عن عدم فهم الواجب المشروط وأن المشروط بالشرط ماذا فلنمهد مقالا
في كشف غطاء الإجمال عن وجه الحال فاعلم أن المشروط بالشرط والمعلق عليه في الواجب المشروط إنما
هو الوجوب فهو اشتغال ذمة المكلف فعلا بالفعل المأمور به بحيث ليس له تأخير الإتيان
عن أول زمن الاشتغال الكائن وجوبه فوريا وعن الوقت المضروب له الكائن موقتا بوقت يسع
لا الإيجاب وهو إنشاء الطلب باللفظ فإنه مقدم على زمن وجود الشرط فلا يعقل تعليقه عليه مع تحققه
قبله وبعبارة أخرى أن المعلق على الشرط إنما هو تنجز المنشأ بذلك الإنشاء وصيرورته بعثا وتحريكا
فعليا بحيث يستتبعه استحقاق العقاب على مخالفته في الوقت المضروب له لا ما هو متعلقه فإن الآمر
إذا التفت إلى أن للفعل مصلحة عند وجود أمر يكون ذلك داعيا له قبل تحقق ذلك الأمر إلى إنشاء
طلب شأني الآن معلق لوجوده إلى ترتب البعث والتحريك الفعلي على وجود ذلك الأمر في الخارج
بحيث إذا وجد يكون المحرك والباعث له نحو الفعل هو ذلك الطلب الشأني من غير حاجة إلى
طلب جديد أصلا فهذا الطلب والتحريك الفعلي إنما هو ذلك الشأني بعينه إلى حصوله وما دام إنما هو ذلك
وإنما وجود الشرط صار سببا لتنجزه وكونه قد تم فمثله كمثل الزرع حيث إن أصله إنما هو من البذر الذي
ألقاه الزارع ونحوه من قبيل الحيات له من الماء وغيره ولذا لو أمر المولى عبده بشيء على هذا النحو
ثم حضر أوان وجود الشرط وكان المولى غافلا عن إنشائه من قبل أو عن وجود الشرط يكون ذلك
الطلب محركا للعبد نحو الفعل بحيث لو ترك الامتثال معتذرا بأن ذلك الطلب لم يكن

منجزا ولم يصله عند طلب منجز بعده لا يستحق الذم والعقاب والحاصل أن المعلق على الشرط إنما
هو تنجز ذلك الطلب الشأني وهو أي التنجز حالة بين الآمر والمأمور إذا أضيفت إلى الآمر يسمى بعثا
وتحريكا فعليا وإذا أضيفت إلى المأمور يسمى اشتغالا فعليا فإذا لوحظ ذلك فقد ظهر لك فساد
حال المناقشة المذكورة إذ بعد ما تبين أن المعلق على الشرط هو اشتغال ذمة المكلف فعلا
بفعل المأمور به فلا محيص عن التزام اقتضاء تعدد الأسباب الشرعية لتعدد الواجب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وهو المستعان

القول في مسألة دلالة النهي على فساد المنهي عنه وتنقيحه يقتضي رسم أمور الأول لا يخفى أن للنهي
اعتبارات يصلح وقوع البحث بالنظر إلى كل منها أحدها ملاحظة وضعه لغة للدلالة على فساد متعلقه
وعدم وضعه لها ومنها ملاحظة وضعه لها شرعا وعدمه ومنها ملاحظة انفهام الفساد منه عرفا مع قطع
النظر عن وضعه لغة وشرعا وعن ثبوت الملازمة بين مدلوله وبين الفساد فيكفي لمدعي دلالته عليه إثباتا
دلالته عليه بأحد الوجوه كما أنه يلزم على النافي نفيها بجميع تلك الوجوه ومنها ثبوت الملازمة بين
مدلوله وبين فساد متعلقه عقلا وعدمها ومنها ملاحظة ثبوت تلك الملازمة شرعا وعدمها فالمسألة
على غير الأخيرين لفظية كما أنها على ما قبل الأخير عقلية وعلى الأخير شرعية ثم إنها على ما قبل الأخير من المبادئ
الأحكامية بالبيان المتقدم في المسألة المتقدمة وكذلك على الأخير أيضا لأن لوازم الأحكام المبحوث
عنها في المبادئ الأحكامية لا تختص بالعقلية منها فعليه تدخل المسألة في المبادئ الأحكامية
بذلك البيان ثم الظاهر من التفاصيل المذكورة في المسألة بالأدلة الآتية أن النزاع فيها ليس
من جهة أحد الاعتبارين الأخيرين بخصوصه ولا الأعم الشامل لكليهما المقابل لغيرهما من تلك
الاعتبارات فإن القول بدلالة النهي على الفساد لغة وكذا احتجاج بعضهم عليها بفهم العرف

بنا فيان ذلك كما لا يخفى فهل النزاع راجع الى احد الثلثة الاول او الثالث منها او الى اوسطها الظاهر
بل المقطوع به عدم رجوعه الى شيء من الاول والاوسط فان ثبوت القول بدلالة النهي على الفساد شرعا
بنافي رجوعه الى الاول وكذلك ثبوت القول بعدم الدلالة عليه لغة ينافي رجوعه الى الاوسط فوجود ذينك
القولين يكشف عن عدم اختصاص محل النزاع بشيء منهما ثم الظاهر ان النزاع في المسئلة ليس في تشخيص
ما وضع له النهي باحد الوجهين اعني وضعه للفساد لغة او عقلا لا على سبيل منع الخلو لوجود القول
فيها بالدلالة على الفساد مع نفي وضعه له مع ان النزاع في ذلك انما هو نزاع اخر واقع بين القائلين
بالدلالة فالحق ان الذي انعقدت له المسئلة انما هو البحث عن النهي بالاعتبار الثالث من تلك
الشقوق الثلثة الظاهر ان المراد بالنهي المبحوث عن دلالته على الفساد انما هو التحريم فقط كما ان الظاهر ان المراد به
هو التحريم بالقول لا مطلقا فخرج النواهي التي يستفاد منها عن محل النزاع لخروج التحريم الثابت
بدليل غير لفظي عنه فهل المراد به النفسي الاصلي او الاعم الظاهر الاول عند الاطلاق كما هو الحال فيه
في المقام ونحن سنتعرض لتحقيق الحال على نحو الاجمال فيما سنذكره ثانيا وجبرا عن محل الخلاف في هذه
المسئلة ثم انه ينبغي ان المراد بالفساد ما يقابل الصحة والصحيح في العرف ما يعبر عنه بالفارسية بدرست
ومقابله الفساد وهو المعبر عنه فيها بنادرست والظاهر عدم ثبوت نقلهما الى معنيين اخرين
اذ الظاهر انهم يريدون من صحيح كل شيء وفاسده ذينك المعنيين والتعاريف المذكورة لهما انما
هي تعبيرات عنهما ببعض لوازمهما الشرعية فاختلاف تلك التعاريف غير راجع الى المعنى بل انما
هو راجع الى الخلاف لحاظ انظار المعرفين لهما يعني ان كل واحد لاحظ بعض اثارهما الشرعية
يعبر عنهما بذلك الاثر ثم ان الصحة والفساد ليسا من مقولة الايجاب والسلب بل
الفساد عدم الصحة عما من شأنه الاتصاف بها بان يوجد في نوعه ما يتصف بها فيكون

الفساد

الفساد من قبيل العدم والملكة بالنسبة الى الصحة فالامور الغير القابلة للاتصاف بالصحة لا تتصف بالفساد
ثم انهما من الامور الاضافية المختلفة باختلاف ما اضيفا اليه فقد يكون الشيء صحيحا باعتبار اخر وتوضيح ذلك
ان موردهما اما من الافعال او من الجواهر والاعراض وهما على الاول فعلى الاطلاق باعتبار كون الفعل مطابقا
لغرض الجاعل له الداعي الى الجعل لو كان من الموضوعات الجعلية وعدم مطابقته له فيتصف بالصحة على
الاول وبالفساد على الثاني وعلى الاطلاق باعتبار كونه مطابقا لغرض نوع الفاعلين المرتكبين له
الداعي الى ارتكابهم له وعدمه فيتصف بالاول على الاول وبالثاني على الثاني ثم انه لو كان من الموضوعات
الجعلية فمع وحدة جاعله مع اتحاد غرضه من جعله ايضا فالملحوظ في اتصافه بواحد منهما انما هو مطابقته
لغرضه المذكور وعدم مطابقته له ومع تعدد غرضه فالملحوظ في الاتصاف انما هو المطابقة وعدمها
بالاضافة الى واحد من الاغراض فقد يكون صحيحا باعتبار مطابقته لواحد منها وفاسدا باعتبار
مخالفته لاخر ومع تعدد جاعله مع تعدد الاغراض بتعددهم فالملحوظ فيه مطابقة غرض واحد منهم
وعدم المطابقة له فقد يكون الفعل صحيحا باعتبار مطابقته لغرض واحد منهم وفاسدا باعتبار عدم
مطابقته لغرض غيره ومع اتحاده مع تعددهم فان اتصف بالصحة بملاحظة مطابقته لغرض واحد
منهم فيتصف بها مطلقا وكذا اتصافه بالفساد كما لا يخفى ثم انهما لو كانا باعتبار مطابقته لغرض الجاعل
وعدم المطابقة له فينسبان الى ما نسب اليه الجاعل فلو كان هو الشارع فيوصفان بوصفه فيعبر عنهما
بالصحة والفساد الشرعيين او غيره فبوصفه ولو كان باعتبار مطابقة غرض نوع الفاعلين
وعدم المطابقة له فينسبان الى ما نسب اليه ذلك النوع فعلى هذا فقد يكون الشيء صحيحا عرفا
مثلا وفاسدا غير صحيح شرعا وذلك مثل شرب الخمر مثلا اذا وقع مطابقا على النحو المتعارف
المجعول له وهو وقوعه مسكرا فانه صحيح باعتبار مطابقته لغرض جاعله من اهل العرف ولكنه

بالصحة شرعا لعدم تعلق غرض من الشارع بشرعيته فكيف مطابقته لما أوجده بها وأما على الثاني أي على
تقدير كون موضوعهما من الجواهر والأعراض الملحوظ في الاتصاف بهما جملة منها إنما هو مطابقته للوجود
الغالب أفراد نوعه بمعنى عدم نقصانه عنها في الجملة المطلوبة منها وإن اشتمل على زيادة بالنسبة إليها أو عدم
مطابقته لها بالمعنى المذكور وهذا أو تقدم نظيرها بما ذكرنا من اعتبار الجعل في الموضوعات المجعولة بالنسبة إلى
نوعها ومن اعتبار كونها في الغرض المقصود من نوعها أن مثل الثمار وصوم الزمان يتصفان
بالفساد لتعلق جعل من الشارع بنوعهما وهو مطلق الصائمين والأشياء وتعلق غرض منه بنوعهما
في الجملة فيكون من شأن نوعهما الاتصاف بالصحة فيتصفان بالفساد وباعتبار عدم أدائهما
لذلك الغرض من نوعهما ثم إنه لا بأس بالتعرض لمعرفة الصحة والفساد الشرعيين على نحو الإجمال
فنقول قد اتفقت كلمتهم في تعريفهما في المعاملات على أن الصحيح منها ما يترتب عليه الأثر أي ما يكون
بحيث يفيد الأثر المقصود من جعل نوعه كنقل العين كما في البيع والصلح أو المنفعة كما في الإجارة
أو حصول العلقة ورفع البينونة كما في النكاح أو حصول البينونة كما في الطلاق ومقابله الفاسد
وإنما اختلفوا في تعريفهما في العبادات فالمتكلمون بأن الصحيح ما وافق الشريعة والفقهاء بأنه ما أسقط
القضاء ومقابله الفاسد بخلاف كلا التعريفين وقد عرفت بما أشرنا إليه سابقا أن ذلك الاختلاف
غير راجع إلى المعنى وإنما التغاير بينهما إنما هو بحسب المفهوم مع الجوهري فيتفرع بينهما قالوا وتظهر الثمرة
بينهما فيمن صلى بالطهارة المستصحبة ثم انكشف عدمها حال الصلاة فإنها صحيحة على الأول فاسدة
على الثاني وفيه ما أورده بعض المتأخرين من المحققين من أنه إن أراد من موافقة الشريعة
وإسقاط القضاء موافقتهما أو إسقاطه بالنظر إلى الواقع فلم يبق فرق بينهما فإنه بهذا الاعتبار
فاسد على كلا التعريفين أو بالنظر إلى مرحلة الظاهر فكذلك فإنه صحيح بهذا الاعتبار على كليهما

اختلاف

اختلاف الحال بينهما مدفوع بأنه خلاف الظاهر هذا والأجود أن يمثل مورد الثمرة بينهما بصلاة ناسي بعض الأجزاء غير
الركنية كما أفاده دام ظله فإنه مدحوض في محله أنه غير مأمور بالصلاة الفاقدة لتلك الأجزاء المنسية فلا تكون
موافقة للشريعة مع أنها مجزية ومسقطة للقضاء إجماعا فتتصف بالصحة على التعريف الثاني دون الأول
ثم المراد بالقضاء في الثاني كون الفعل الواجب يسقط على تقدير ثبوته فلا ينتقض الحد في طرفي الصحيح والفاسد
بصحيحة العيدين وفاسدتهما وإذا عرفت ذلك فاعلم أن النزاع في المسألة إنما هو في الأمور القابلة
للاتصاف بوصفي الصحة والفساد بحسب نوعهما وأما التي لا تقع في الخارج إلا صحيحة بمعنى
أن وجودها ملازم للصحة كعنوان الإطاعة منه والخضوع والسجود له بحيث لو وجدت وجدت
بوصف الصحة وإن لم توجد لم توجد أصلا أو فاسدة كذلك فهي خارجة عن محل النزاع ضرورة عدم
تأتي النزاع في الأول في شيء بعد إحراز وجودها في شيء وثبوت الفساد قبله في الثاني وقد يقع
الإشكال في بعض الأمور من جهة كونه من الأمور القابلة للاتصاف بهما أو من غيره فيشكل الحكم
بدخوله في محل النزاع وأنه يشكل إجراء أصالة الصحة فيه إذا أريد البحث كونه من الأمور القابلة
للاتصاف بهما أو من غيرها لا يوجد في الخارج إلا صحيحا نظرا إلى أن الأصل المذكور إنما شأنه
إحراز وصف الصحة بعد إحراز وجود موضوعها فمحض مورده بما إذا شك في أصل الوصف
فلا يجري فيما إذا رجع الشك في الوصف إلى الشك في وجود الموضوع ومن الأمور المشتبهة
المشكوك في كونها مما يقبل الاتصاف بالصحة والفساد الغسل بالفتح والاستنجاء ثم
وقد حكى لي دام ظله عن شيخنا الأستاذ قدس سره أنه أشكل في إجراء أصالة الصحة في الغسل إذا
شك في صحته معللا بأنها إن لوحظت بالنسبة إلى حقيقة الغسل أو إلى التطهير أو إلى رفع الخبث
فلا سبيل لها إلى شيء منها لعدم وقوع شيء منها في الخارج على قسمين بل وجود كل منها

ملازم للصحة اما الأول فواضح واما الثاني فلانه ليس معناه ايجاد طبيعة الغسل حال كون الفاعل
في صدد تحصيل الطهارة بها حتى يمكن تفكيكه عن الطهارة في الخارج ويكون من باب قولهم علم الشيء
فلم يعلم بل مجاز فيه وحقيقته انما هو ايجاد الطهارة فان احرز وجودها فلا مجرى للأصل
المذكور للعلم بعدمها حينئذ لملازمتها لوجودها وان شك فيها فلم يحرز الموضوع حتى يثبت
له صفة الصحة واما الثالث فهو ايضا واضح كالأول هذا والاشكال بعينه جار في الاستنجاء ايضا كما لا يخفى
هذا لكن الظاهر كما اختاره دام ظله ايضا كون الغسل مما يقبل الاتصاف بهما فانه من حيث انه وان
لا يقع في الخارج على قسمين لكنه باعتبار سببيته لرفع الخبث يقع فيه على قسمين والصحيح منه ما تعقبه
رفعه والفاسد منه ما لا يعقبه فموضوع الأصل المذكور انما هو الغسل حال كون الفاعل في صدد
رفع الخبث وهو غير ملازم لرفع الخبث فيجري فيه الأصل المذكور فاندفع الاشكال وبه يندفع
الاشكال عن الاستنجاء ايضا والظاهر انه ايضا كالغسل من حيث اتصافه بالصحة والفساد ووقوعه
في الخارج على قسمين ويظهر اختيار ذلك من شيخ الطائفة قده على ما حكى عنه في مسئلة
الاستنجاء حيث انه حكم بفساد الاستنجاء الواقع بالعظم والروث محتجا عليه بورود النهي
عنه وهو يقتضي الفساد وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في اجراء الأصل المذكور في الغسل
والاستنجاء نظرا الى التوجيه المذكور ولولاه لانسد باب الرجوع الى ذلك الأصل في
ابواب العقود والايقاعات ايضا كما لا يخفى على المتدبر بان الاشكال المذكور فيهما بعينه
يأتي في مثل البيع ان الأصل المذكور ان لوحظ فيه بالنسبة الى صحة البيع وهو الايجاب
والقبول فيكون حاله حال طبيعة الغسل وان لوحظ بالنسبة الى اثره فيكون حاله حال
رفع الحدث وان لوحظ بالنسبة الى عنوان نقل الملك فحاله حال التطهير ويندفع

الاشكال

الاشكال المذكور عنهما ايضا بالتوجيه المتقدم فعليك بالتطبيق ثم لا يبطل الكلام باعادته ثم ان
الصحة والفساد في العبادات من الاحكام العقلية بناء على تفسيرهما بموافقة الأمر وعدم الموافقة
له فان الموافقة والمخالفة من الأمور الواقعية يدركها العقل ولا سبيل للجعل الى شيء منهما
بالضرورة واما بناء على تفسيرهما باسقاط القضاء وعدم اسقاط القضاء فقد يكونان
منها وقد يكونان من احكام الوضع التي لم يتحقق الا بالوضع والجعل اما مستقلا او تبعا
للاحكام التكليفية على اختلاف القولين فيها توضيح ذلك ان مورد اسقاط الفعل
للقضاء مختلفة فمنها ما يلزمه ذلك عقلا وذلك كما اذا اتى بالعبادة بجميع الأمور
المعتبرة فيها واقعا ومنها ما لا يلزمه ذلك عقلا لكن الشارع اجتزأ بالفعل واحتسبه عن الواقع
وذلك كما في صورة مخالفة العبادة المأتي بها للواقع مع ثبوت كونها مجزية عنها كالصلوة ناسي الأجزاء
الغير الركنية حيث انها مجزية عن الواقع اجماعا او لبيان مأمور بها او بدلا عن المأمور به الواقعي كما حقق
في محله حتى يتوجه انه بعد ثبوت البدلية يلزمها سقوط القضاء عقلا فالملزوم مجعول واللازم
عقلي غير قابل للجعل واما في المعاملات فان لوحظا بالنسبة الى كلياتها كصحة عقد البيع الكلي
او فساد بيع الربا الكلي فهما من احكام الوضع اذ معنى صحتها انما هو كونها بحيث تفيد الأثر المقصود
من جعل نوعها وهذا انما هو معنى سببيتها لافادة ذلك الأثر ومن المعلوم ان السببية امر مجعول
من الشارع وكذلك فسادها وان لوحظا بالنسبة الى مصاديق تلك الكليات وهي الجزئيات
الحقيقية منها فهما من الاحكام العقلية اذ معنى صحة تلك المصاديق وفسادها انما هو مطابقتها
لتلك الكليات وانطباقها عليها وعدم انطباقها عليها ومن المعلوم ان الانطباق وعدمه من
الأمور الواقعية الغير القابلة للجعل المدركة بالعقل هكذا افاده دام ظله واولى في كون الفساد

في كون الفساد من احكام الوضع فيما اذا كان الصحة منها اشتغال فانه في تلك الموارد انما يتحقق بعدم احداث الشارع
سبب الصحة من الأجزاء او السببية ولا يتوقف على احداثه سبب عقلي ومن المعلوم ان عدم حدوث سبب الصحة
ازلي غير قابل للجعل والوضع فينبغي ان يكون الفساد في تلك الموارد ايضا من الاحكام العقلية اللهم الا ان يقال
انه كان يتحقق بمجرد عدم احداث سبب الصحة في المورد الا انه عدم احداثه انما هو بيد الشارع واختياره بحيث
لو شاء لقطع ذلك العدم بايجاد ما هو سبب وجودها في مورده وهو سبب الصحة وهذا النحو من العدم بات
ليس العدم الازلي الأزلي بل هو قبيل العدم الحادث فيكون من الامور المجعولة بهذا التقريب فافهم وتأمل
من ذلك كون اسقاط القضاء في صلوة ناسي الأجزاء من الاحكام الوضعية فانه لا يكون منها الا على احد
الوجوه المتصورة فيها والالتزام بذلك الوجه دونه خرط القتاد وتوضيح ذلك ان سقوط القضاء في مثل
تلك الصلوة الفاقدة لبعض الأجزاء اما لكونها من افراد الصلوة الواقعية المأمور بها بان يعتبر متعلق الامر
الواقعي على وجه يعم تلك الصلوة في تلك الحال وانما كانت خارجة عنه في غير الحال المذكورة نظير الصلوة مع
التيمم فانها من افراد متعلق الامر الواقعي وبالجملة انما هو بالاضافة الى سائر افراد ذلك المتعلق لا اليه فيكون
تلك الصلوة الفاقدة للاجزاء في تلك الحال بدلا عن الصلوة الجامعة التي هي فرد آخر من متعلق الامر الواقعي
واما لأن الشارع قد اكتفى بها مع عدم اشتمالها على مصلحة اصلا لا تفضلا على المكلف واما لانها وان لم يكن من افراد
المأمور به لكن الغرض الملحوظ فيه الداعي الى الامر به يحصل بها ايضا في تلك الحال يعني ان الغرض من المأمور به يتم
منه فكونها مسقطة للقضاء لقيامها بذلك الغرض نظير التوصليات المأمور بها بغير ما امر به مما هو محصل
على الغرض ويحصل به لا سبيل الى الاول لما مرت الاشارة اليه من انه لا يعقل كون تلك الصلوة الناقصة مأمورا
بها بوجه مع انه على تقديره يستلزم كون الاسقاط من اللوازم العقلية ويشكل المصير الى الثاني ايضا
اذ لا يعقل ان يكتفي الشارع ويجتزي بما يكون وجوده كعدمه مع عدم الكرم فانه بعيد للاشتراكهما في عدم

اشتمالها

اشتمالها على مصلحة بل يجب على تقديره رفع الامر بالقضاء مع ثبوت المقتضي له من باب التفضل
ورفعه في كلا المقامين ولا يعقل التفكيك بينهما لعدم مزية لاحدهما على الآخر فيما يكون منشأ
للتفضل فعدم رفعه في صورة نسيان اصل الصلوة دليل كاشف عن ان رفعه في تلك الصورة
ليس من باب مجرد التفضل فتعين ان يكون رفعه لكون تلك الصورة الناقصة في تلك الحال
قائمة بالغرض من المأمور به الواقعي وان عدم تعلق الامر بها انما هو لقصور لسان الامر
لعدم قابلية المورد لا لقصور المقتضي في الفعل في تلك الحال ومن المعلوم ان ترتب سقوط
القضاء على ما يكون مطابقا للغرض عقلي غير قابل للجعل نعم هو على الوجه الثاني من الامور
الجعلية فان رفع الامر من باب التفضل عين اسقاط القضاء ومن المعلوم ان رفعه بجعله
ووضعه لكنه لا يمكن المصير اليه فتحقق ان اسقاط القضاء في المثال المذكور من الاحكام
العقلية وهو الذي ذكرنا من ان صلوة الناسي للأجزاء الغير الركنية انما هي مسقطة للقضاء
لكونها منطبقة على الغرض المقصود من المأمور به الواقعي مع عدم تعلق امر بها انما هو مقتضى
الجمع بين مقدمات ثلث لا محيص عن واحدة منها احديها كون تلك الصلوة مجزية ومسقطة
للقضاء اجماعا وثانيها انه لا يعقل كونها مأمورا بها كما حقق في محله وثالثها انه لا يعقل
ان يكون الاسقاط من باب التفضل المحض المعروف والجمع بين تلك المقدمات لا يمكن
الا على الوجه الذي حققناه فتدبر ثم انه بعد الاغماض عن بطلان الوجه الثاني والالتزام بكون
الاسقاط من احكام الوضع لكن الفعل لا يتصف بكونه مجزيا الا ان الأجزاء غير مستند اليه بل انه
بوجه كما لا يخفى ثم انا قد اشرنا سابقا الى ان النزاع في المقام انما هو في الامور القابلة
للاتصاف بالصحة والفساد بحسب نوعها وان لم يكن هناك عموم او اطلاق من الشارع

يقتضيان صحة المنهي عنه مع قطع النظر عن النهي لكن يظهر من المحقق زاد وان لم يكن هناك عموم
او اطلاق من الشرع اللفظي تدل على صحة مورد النزاع بما اذا كان هناك احد الامرين المقتضيين
لصحته مع قطع النظر عن النهي حيث قال النزاع فيما وصل الينا صحته من الشرع والا فلو لم يكن
كذلك لا فائدة في البحث عن دلالة النهي عليه هذا ولا يخفى ما فيه اما الادعاء وفيما علله من الضعف
اما الاول فلان غاية الامر عدم ظهور ثمرة الخلاف فيما استثناه ومن المعلوم انه لا يصلح لتخصيص
النزاع بغيره بل الصحيح ان النزاع في ان مقتضى النهي ماذا مع قطع النظر عن مقتضى بعض
الامور الاخر اللاحقة لخصوص بعض الموارد الخاصة فيعم النزاع لجميع الموارد هذا ايضا فالى
انا نمنع انتفاء الثمرة راسا فيما استثناه بل هناك فوايد اخر تترتب على دلالة النهي على الفساد
منها انه بناء على دلالته عليه فيكون فساد المورد ثابتا بدليل اجتهادي فلو ورد بعده دليل
اخر اجتهادي يقتضي صحته لوقع التعارض بينه وبين النهي فيعمل بمقتضاه هذا فيما لو ثبت
الفساد بمقتضى الاصل فانه لا يصلح للمعارضة مع ذلك الدليل ومنها تعاضد الاصل المذكور
بالنهي بناء على دلالته على الفساد على القول بعدم سقوط الاصل في مورد الدليل الاجتهادي
اذا كان موافقا له ومنها انه لعل الاصل المذكور لا يقوم عند احد على اثبات الفساد
لعدم قيام دليل عنده على اعتباره فيكون النهي بناء على دلالته على الفساد دليلا له واما الثاني
فلانه من القائلين بالبراءة في مسئلة الاشتغال والبراءة ومن المعلوم ان اصالة البراءة
عند القائلين بها حاكمة على سائر الاصول العملية الجارية في موردها ولا اشكال في ان
مقتضاها الصحة لا الفساد فيكون واردة على استصحاب عدم الصحة ويحتمل ان يكون مراده
بالاصل المقتضي للفساد الذي يرجع اليه قبل اصالة البراءة ومع قطع النظر عن اعتبارها
هو استصحاب عدم الصحة وفيه مع ما مر انه مقتضاها وان كان الفساد الا انه لا يرجع اليه بعد

رفع

رفع اليد عن مقتضى الدليل الاجتهادي وهو النهي عند القائلين باعتبار اصالة البراءة بل المرجع بعده انما
هي اصالة البراءة المقتضية للصحة من الموارد في الجملة المورد الخالي عن العموم والاطلاق المقتضيين لصحته
لولا النهي لا الواجد لاحدهما عند القائلين بالبراءة من حيث الحكم بالصحة مع قطع النظر عن النهي فلا يبقى
ثمرة الخلاف فيه فيفيد تعليل تخصيص مورده بغيره بانتفائها فيه اللهم الا ان يكون مراده من مقتضى
الصحة الاعم من العموم والاطلاق الشامل لاصالة البراءة وان كان يأباه ظاهر كلامه فيختص ما
استثناه بما لا يجري فيه اصالة البراءة فيصح دعوى انتفاء الثمرة لكن يتجه عليه ما مر من انه لا يصلح
لتخصيص النزاع هذا خلاصة الكلام في معنى الصحة والفساد وقد ظهر ان المراد بالفساد في محل النزاع
ماذا واما لفظ المنهي عنه فالمراد به انما هو ما تعلق النهي بنفسه كما هو الظاهر منه نعم لا يختص النزاع
بما كان علة ثبوت النهي له نفسه بل يعم ما تعلق به النهي لعلة جزئه او شرطه او وصفه الداخل او
الخارج او لامر مباين له متحد معه في الوجود ومفارق عنه فيه بان يكون من تلك الامور واسطة
لثبوت النهي له ولا واسطة في عروضه فان الواسطة في العروض حقيقة لا تصير موجبة لتعلق
النهي بذيها كما لا يخفى على المتأمل بل الاطلاق المنهي عنه عليه انما هو من باب المسامحة والا فبدقة النظر
نرى انه ملازم للحرام لا حرام وبالجملة النزاع في المسئلة انما هو في دلالة النهي على فساد ما تعلق
هو بنفسه بعد الفراغ عن تعلقه به كذلك ومع قطع النظر عن ان سبب تعلقه به ماذا نعم
يمكن هناك نزاع اخر بين القائلين بدلالة النهي على الفساد من انه هل يختص دلالته عليه بما
اذا كان علته نفس ما تعلق به او يعم غيره فالبحث عن دلالة النهي على فساد شيء لتعلقه
بجزئه او شرطه او غير ذلك خارج عن محل النزاع نعم نفس ذلك الجزء او الشرط باعتبار انه منهي
عن نفسه داخل فيه وكذلك البحث عن فساد الشيء بفقد جزئه او شرطه راسا او لفسادهما

ولو من جهة تعلق النهي بهما انفسهما خارج عنه والحاصل ان النزاع انما هو في فساد الفعل بالنظر الى
تعلق النهي بنفسه فالنزاع فيه بالنظر الى تعلقه بجزئه او شرطه او بالنظر الى تعلق النهي بشرطه او جزئه خارج
عن محل النزاع في المقام ومباين لجعل الماتن الأول فاوضح والماتن الثاني فلان البحث فيه ليس في دلالة النهي
على الفساد بل انما هو على تقدير تسليم النزاع عن دلالته على فساد متعلقه فرجعه الى ان الجزء او الشرط الفاسدين
هل يوجبان فساد الكل او المشروط او لا وكان لا يدخل هذا النزاع على الاطلاق وانما يمكن مع تخصيص
موردهما بما اذا لم يكتف المكلف بهما بل اتى بالجزء والشرط الصحيحين وهما الغير المنهي عنهما ويشهد لما ذكرنا
من ان النزاع انما هو في دلالة النهي على فساد ما تعلق هو بنفسه مضافا الى دلالة لفظ المنهي عنه عليه
حيث انه ظاهر او صريح في كون المبحوث عنه دلالة النهي على فساد ما تعلق هو بنفسه مضافا الى دلالة لفظ
المنهي عنه انما تعلق هو بجزئه او شرطه ليس منهيا عنه حقيقة بل منهي عن جزئه او شرطه لتمثيلهم للمنهي
عنه بجزئه الذي هو احد افراد النزاع بالصلاة مع قراءة العزائم وكان السورة الواجبة فيها اذ لا ريب ان
قراءة العزائم ليست منهيا عنها في نفسها بل المنهي عنه انما هو الصلاة معها ولعل بعض امثلتهم لساير
الاقسام ايضا يفيد ذلك فتاملها نعم بعض امثلتهم غير منطبق على ما مثل له لكن بعد ظهور لفظ
المنهي عنه بل صراحته مضافا الى شهادة بعض الامثلة الاخر لا مجال عن حمله على غفلة ممن مثل
به عن عدم انطباقه على ما مثل له به والعجب من بعض المحققين من متاخري المتاخرين انه غفل عن
حقيقة الحال وجعل المنهي عنه لجزئه او لشرطه او غير ذلك بمعنى المنهي عن جزئه او شرطه الى اخر
ما ذكره ثم انا قد اشرنا الى ان المنهي عنه ينقسم الى اقسام وهي المنهي عنه لنفسه والمنهي عنه لجزئه
او لشرطه او لوصفه الداخل وقد يعبر عنه بالوصف اللازم او لوصفه الخارج المعبر عنه
ايضا بالمفارق او لامر مباين له متحد معه في الوجود لا غير متحد معه فيه وهو جميع اقسامه المذكورة

داخل

داخل في محل النزاع لاطلاق عنوان المتقدمين بيني المعنون في المسألة من غير تعرض لتقسيم المنهي عنه الى اقسام
وعدم تصريح من تعرض لتقسيمه من المتاخرين بخروج واحد منها عنه ثم المراد بالقسم الأول ما كان
منشأ التعلق النهي به نفسه بمعنى انه من حيث هو من غير ملاحظة امر آخر مبغوض للشارع منهي عنه لنفسه
وبالقسم الثاني ما كان منشأ تعلقه به مبغوضية جزئه وبالثالث ما كان منشأ تعلقه به شرطه
والشرط يحتمل امرين احدهما هو الامر الخارج عن المامور به الذي اعتبر تقييده في المامور به
وثانيهما هو وصف التلبس اي تلبس المامور به بكونه مع ذلك الامر وبالرابع ما كان منشأ
تعلقه وصفه الداخل وهكذا الحال في اخر الاقسام فلا نطيل الكلام ثم المراد بالوصف الداخل
يحتمل ان يكون هو الوصف الذي لا ينفك عن الفعل في الخارج ويكون من مقومات شخصه كالجهر والاخفات
بالنسبة الى القراءة وكالكون في اليوم في الصوم كما مثل به بعض المحققين مع تعبيره الوصف الداخل
بما ذكر لكن يشكل انطباقه عليه لان اليوم في الصوم من مقومات طبيعة الصوم فان الامساك
من الامور المعلومة لا يكون صوما حقيقة الا بوقوعه في اليوم فالاولى تمثيله بالجهر والاخفات
فانهما ليسا من مقومات حقيقة القراءة بل من مشخصاتها ومقومات شخصه ويحتمل ان يكون
المراد به هو الوصف الذي اعتبر في المامور به اي الوصف الداخل في المامور به وهذا هو الظاهر منه
ويقابله الوصف الخارج في كل واحد من الاحتمالين فيه لكن على الاحتمال الثاني لا بد ان يكون المراد
بالشرط هو نفس الامر الخارج لا الوصف المنتزع منه الداخل في المشروط والا لما صح عدهما قسمين
بل يرجعان الى واحد والمراد بالامور المباين ما لم يكن جزءا او شرطا او وصفا للفعل ومثال
المتحد منه مع الفعل كالغصبية المتحدة مع الصلاة في قوله لا تصل في المكان المغصوب فان
الغصبية ليس لها وجود مغاير في الخارج بل متحد مع الصلاة فيه ومثال الغير المتحد منه معه فيه

بالنظر الى الاجنبية فان وجوده ممتاز عن وجود الصلوة بحيث يعد ان في الخارج موجودين بوجودين
ولا ريب ان الكون في المكان المغصوب والنظر الى الاجنبية ليس شيء منهما شيئا من الامور المذكورة
اما عدم كونهما شرطا او جزءا او وصفا داخلا بكلا المعنيين فيه فواضح واما عدم كونهما وصفا خارجا
فلان الوصف لا بد ان يكون مما يصح اتصاف الموصوف به وهو هنا غير معقول كما لا يخفى اما بالنسبة
الى النظر فواضح واما بالنسبة الى الثاني فلانه لا ريب ان الصلوة من حيث هي لا تتصف اتصافها ببعض
افرادها المحلل صحيح لكنه باعتبار كونه فردا منه محظورا لا باعتبار كونه فردا من الصلوة
كما لا يخفى هذا تمام الكلام فيما كان من اقوال المسئلة التفصيل بين دلالة النهي على الفساد في العبادات
دون المعاملات فينبغي التعرض على نحو الاجمال لمعنى العبادة والمعاملة فنقول المعاملة انما هي
مقابلة للعبادة فمعرفتها تعرف بالمقابلة فالحري التعرض لتعريفها خاصة فاعلم انهم عرفوها بتعاريف
اجودها انها ما يتوقف صحتها على نية القربة ومرادهم بالقربة ليس محض عدم الرياء بل انما هي امر
وجودي وهو ايقاع الفعل لداعي جهة من الجهات المضافة الى الله تعالى وهذا التعريف كغيره من
التعاريف انما هو للعبادات المحضة من العبادات والا فمن المعلوم ان منها ما يلازم وجود
موضوعها في الخارج لصحتها من غير توقف على امر اخر وراء ما اعتبر في تحقق موضوعها كالخضوع
لله تعالى والسجود والركوع لله تعالى وغير ذلك مما اعتبرت القربة في تحقق موضوعها فانها لا تحتاج
في وقوعها صحيحا الى نية قربة اخرى كما لا يخفى والحد المذكور لا يشملها وهذا النحو من العبادات
غير مجعولة عبادة لانها بانفسها عبادة ومنها ما لا يتوقف صحتها ولا يتحقق موضوعها على القربة
مع توقف وقوعها عبادة عليها بمعنى انها بالنظر الى نوعها ليست مجعولة عبادة وليست مما يكون
بنفسها كذلك ولا يتوقف ترتب الاثر المقصود من نوعه عليه على القربة بل يتوقف وقوعها عبادة

عليها

عليها كما في الامور المعاملية التي يفعلها المكلف قاصدا بها القربة فانها بمجرد ذلك الفعل يقع عبادة بلا شبهة
مع عدم صدق الحد المذكور عليه لعدم توقف صحتها عليه كما عرفت ثم ان من العبادات المحضة ما لا يتوقف
اتصافها عبادة على الامر بها ومنها ما يتوقف فيها ذلك عليه والامر المتعلق بالقسم الاول كاشف عن عباديتها
وعلى الثاني جاعل ومحقق لعباديتها والظاهر ان الصلوة والصوم من قبيل الاول نظرا الى ظاهر بعض الاثار المروية
عن اهل العصمة ع كقوله ع الصلوة معراج المؤمن وانها قربان كل تقي وكقوله ع الصوم جنة من النار ومن
المعلوم ان ثبوت تلك الاثار لهما انما هو بالنظر الى جهة عباديتهما والظاهر من تلك الاخبار ثبوت تلك الاثار
لذاتيهما فيستكشف من ذلك كونهما من رسوم العبودية بانفسهما وان الشارع انما كشف عن ذلك بالامر بهما
لا انه جعلهما كذلك بالامر ويحتمل ان يكون العبادات كلها من هذا القبيل فافهم ايقاظ ربما يتوهم انه
على القول بوضع الفاظ العبادات للصحيحة منها لم يوجد من العبادة ما يكون مصداقا للحد المذكور لها فيبقى
بلا مورد اذ يصير العبادات المحضة حينئذ مما اخذت القربة في موضوعها اذ المفروض ان الصحة داخلة
فيه وهي لا تكون الا بقصد القربة فيكون هو محققا لموضوعها لا شرطا لصحتها لكنه مدفوع بان مراد القائلين
بوضعها للصحيحة لا يريدون جميع ما تكون ملزومة للصحة بل مرادهم انما هي الخالية من موضوع الامر بحيث
لا ينفك عن الصحة بانضمام قصد القربة اليها كما حققنا ذلك في مسئلة الصحيح والاعم فراجع فلم
يبق مجال التوهم المذكور الامر الثالث قد يتوهم ان هذه المسئلة من مصاديق مسئلة بناء المطلق
على المقيد المنافي له لفرض ان متعلق النهي المبحوث عنه لدلالته على الفساد انما هي اخص مطلقا من متعلق
الدليل المقتضي للصحة وهو في العبادات الامر وفي المعاملات هو او غيره كقوله تعالى احل الله البيع و
اوفوا بالعقود وقوله ع المؤمنون عند شروطهم وامثالها ومن المعلوم ان بناء المطلق على المقيد لازمه حمل
ذلك الدليل المقتضي للصحة على غير مورد النهي وتقييده به فيؤول النزاع الى انه هل مبنى ذلك

حمل الدليل المطلق على الدليل المقيد وهو النهي وتقييده بغير مورده او لا فيتوجه على هذا اشكالان احدهما
انه بعد كون هذه المسئلة من مصاديق تلك المسئلة فالبحث عن تلك يغني عن البحث عن خصوص هذه
ولا وجه لافرادها ببحث مستقل وثانيهما انه لا خلاف ظاهرا في تلك المسئلة في بناء المطلق على المنافي
له وهو ينافي الخلاف الموجود هنا بل المنكرون لدلالة النهي على الفساد باجمعهم من البانين في تلك
المسئلة على بناء المطلق على المقيد وبنائهم على ذلك هناك ينافي انكارهم لها هنا لكنه مدفوع بان النزاع
في المقام انما هو صغروي راجع الى انه اذا تعلق النهي بشيء هل يدل على فساد متعلقه حتى يكون منافيا
لذلك الدليل المقتضي بالملازمة لصحة ذلك الفرد المنهي عنه حتى يدخل المورد في تلك المسئلة ويكون من
مصاديقها فيقيد ذلك الدليل بغير مورد النهي او لا يدل عليه فلا ينافيه فيخرج عن كونه من مصاديق تلك
فلا يبنى الدليل وهنالك كبروي راجع الى انه اذا ورد مطلق ومقيد متنافيا الظهر بعد الفراغ عن
كونهما كذلك فهل يبنى ذلك المطلق على المقيد اذ العمل بالمطلق في جميع افراده التي منها موضوع ذلك
الدليل المقيد ويطرح ذلك المقيد راسا او يأول الى الاستحباب في المطلق وهذا في المقالات في غاية الوضوح
ضرورة ان النزاع فيها انما هو في انه اذا تعلق النهي بفرد خاص من الماهية هل هو يقتضي فساد متعلقه
حتى يكون منافيا لما يقتضي صحته من الادلة المطلقة او لا واما في العبادات فكذلك ايضا بعد التأمل
فان المتنازع في دلالة الطرفين يقطع بر فيهما ايضا فان مدعي دلالة النهي على الفساد فيها ايضا يدعي
التلازم بينه وبين الفساد فيكون منافيا للامر بمطلق العبادة وينفيه في دلالته عليه ينفي ذلك
التلازم فلا يكون منافيا لزعم مشارب الناس في التلازم مختلفة فمنهم من ينفيه محتجا بان الفساد سلب
احكام الشيء عنه ولا تلازم بينه وبين النهي كما حكى هذا عن الحاجبي والعضدي ومنهم من ينفيه
بان النهي عن المقيد يغني عن مجموع القيد والمقيد لا يوجب خروج ذات المقيد الذي هو جزء

من ذلك

من ذلك المجموع عن كونه من مصاديق الطبيعة المأمور بها وانما ينطبق عليها فيمكن تعلق الامر بالنسبة اليه فلا تلازم
بينه وبين الفساد اذ مع وجود الامر يقع ذات المقيد صحيحا وان لا حاجة في صحة العبادة الى وجود الامر بل يكفي
وجود الجهة المقتضية له في المأمور به والنهي لا يلازم ارتفاعها عن ذات المقيد وهذان الاخيران نظيرهما دام ظله
عن المحقق القمي قده ولم يكن في كتابه موجودا عندي وسيأتي تمام الكلام في تلك المشارب بما فيها فانتظر
وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في مباينة المسئلة هذه لتلك المسئلة وعدم الاتحاد بينهما بوجه قال دام ظله
ويمكن الفرق بين المسئلتين ايضا بان النزاع في المقام انما هو في ان النهي المتعلق بالشيء هل هو متعلق
به بالنظر الى ذاته وان موضوعه انما هو الذات وانه متعلق في الحقيقة بعنوان مخصوص خارج عن حقيقته
والنزاع في تلك المسئلة بعد الفراغ عن متعلقه بالذات اذ بدونه ينتفي المنافاة بين المطلق والمقيد
بناء على جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة فيكون النزاع في المقام صغرويا راجعا الى ان المقام من
مصاديق مسئلة اجتماع الامر والنهي وانه من مصاديق مسئلة بناء المطلق على المقيد فمن ذهب الى
ان النهي متعلق بالذات بما هو يقول بالثانية ومن ذهب الى الثاني يقول بالاول اقول لا يخفى عدم تمامية
هذا الوجه اما اولا فلان من افراد محل النزاع في المقام تعلق النهي بذات الشيء بما هو ويعبر عنه بالمنهي
عنه لنفسه ولا مساس لهذا الوجه فيه بوجه كما لا يخفى واما ثانيا فلان بعض العناوين المتحد مع المنهي عنه
في سائر اقسام محل النزاع مما لا يعقل ارجاع النهي اليه وجعله موضوعا لعدم كونه من قبل المكلف
كما يظهر للمتتبع في امثلتها وايضا من امثلة المنهي عنه لجزئه الذي هو احد اقسام محل النزاع الصلوة
مع قراءة العزائم فيها من المعلوم عدم تعلق النهي بقراءة العزائم فلا يمكن ارجاع النهي اليها هذا
ثم انه قد علم في المسئلة المتقدمة الفرق بينها وبين هذه المسئلة وربما توهم الفرق بينهما بان
النزاع في تلك المسئلة صغروي بالنسبة الى هذه اذ على القول بامتناع الاجتماع يخرج المورد عن

كونه من مصاديق هذه وعلى القول بالجواز يدخل فيها ويجري عليه انه على القول بجواز الاجتماع لا يكون
الموضوع للحرمة حقيقة هو الذي كان موضوعا للأمر بل عنوان آخر منطبق عليه ومن المعلوم انه واسطة في
العروض وهي لا تصلح لشمول الحكم المعلق عليها الى غيره مما اتحد معها كما عرفت سابقا فلا يتحقق بمجرد
موضوع هذه المسألة وانتم لو سلمنا صلاحيتها لذلك فموضوع هذه المسألة متحقق معها على القول ايضا
في تلك المسألة اذ المفروض على كل منهما كون العنوان المتحد مع المأمور به منهيا عنه فلا يدور تحققه
مدار القول بجواز الاجتماع اللهم الا ان يقال انه على القول بامتناع الاجتماع لا يلزم القائل به رفع
الأمر عن مورد الاجتماع بل يجوز رفع احد من الأمر والنهي عنه او يأمر بمجرد حصول الترجيح لرفع النهي
هنا بخلاف القول بجواز الاجتماع اذ عليه يكون النهي ثابتا للمورد لعدم منافاته مع الأمر على هذا القول
فيتحقق موضوع هذه المسألة لازم هذا القول دون القول الآخر فتدبر والذي يقتضيه النظر انعكاس
المقال المذكور كما اختاره دام ظله ايضا من انه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يتحقق موضوع
هذه المسألة لكن بعد البناء على تقديم جانب الحرمة كما هو المعروف بينهم واما بناء على جوازه فلا
لما قد عرفت من ان النهي حينئذ انما هو متعلق بعنوان متحد مع المأمور به لا به لما قد عرفت ان القائل
بالجواز انما يجوزه لارجاع كل من الطلبين الى عنوان مغاير للآخر ولم يجعل متعلقهما الفرد ولو سلمنا
سراية من الطلبين اليه حتى يلزم اجتماع الضدين فافهم وكيف كان فالمقصود في مقام الفرق
على الوجه الأول وربما يشكل الفرق بانه لا ريب ان من مصاديق محل النزاع في المقام قوله اعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ضرورة تعلق النهي ببعض افراد المأمور به في هذا المثال فلا بد ان يكون
منافاة النهي للأمر فيه ايضا داخلة في محل الخلاف مع انهم مثلوا للمطلق والمقيد المتنافي ظاهرهما
بذلك وهذا يدل على انفكاك الخلاف في خصوص هذا المثال وهو ينافي رجوع الخلاف في المقام

الى ثبوت

الى ثبوت المنافاة وعدمها لعدم خصوصية لهذا المثال بالنسبة الى ساير امثلة المقام ضرورة عدم الفرق
بينه وبين قوله صل ولا تصل في المكان المغصوب فوجه هذا الفرق الاشكال قد يمكن دفعه اما اولا فبان الافادة دام ظله
من ان مرادهم في مقام التمثيل هناك ان هذا مثال لمحل البحث هناك مع فرض التنافي فيه بمعنى انه لو فرض
التنافي بين حكمي المطلق والمقيد في هذا المثال يكون من امثلة المطلق والمقيد المتنافي ظاهرهما لكن هذا
خلاف ظاهر اتفاقهم على التمثيل به فان ظاهره تسليم المنافاة فيه لا فرضه واما ثانيا فبان لكل من الأمر
والنهي مدلولين احدهما الطلب والآخر الصحة والفساد ولما كان المثال المذكور مما يمنع فيه اجتماع الأمر
والنهي اتفاقا لكونه من اجتماعهما مع اتحاد الجهة فالمنافاة بين المطلق والمقيد فيه ثابتة من جهة مدلولهما
الأول لا محالة فيكون هو من هذه الجهة من امثلة محل البحث ثمة ولا يتوقف كونه من امثلته على ثبوت المنافاة
من جهة مدلوليهما الثاني كما لا يخفى فتسليمهم المنافاة فيه مبني على الجهة الأولى مع السكوت عن الثانية
فاندفع الاشكال فافهم الأمر الرابع لا يخفى انه لا اصل في المسألة يقتضي البناء على احد طرفيها من اقتضاء
النهي للفساد او عدمه عند انقطاع اليد عن الأدلة الاجتهادية المقتضية لأحدهما فلا مسرح لتأسيس الأصل
في اصل المسألة بوجه نعم يمكن تأسيسه بالنسبة الى نفس الصحة والفساد بانه هل الأصل فيما
نهي عنه الصحة او الفساد لكنه ليس من الأصل في المسألة في شيء الا انه لا بأس بالتعرض له على نحو الاجمال
فاعلم انه ان كان المورد مما دخل فيه ما يقتضي بعمومه او اطلاقه صحته فالمعتمد فيه عدم ثبوت دلالة النهي
على الفساد هو ذلك الاطلاق او العموم فيكون الأصل هو الصحة وان كان مما لم يدخل فيه ذلك فان
قلنا باصالة البراءة فالأصل هو الصحة فان مقتضى استصحاب عدمها او استصحاب اشتغال الذمة
وان كان الفساد الا انهما مقطوعان باصالة البراءة على القول بها فانها على تقدير اعتبارها حاكمة
عليهما من الأصول العملية لانه لا تسلم اصالة البراءة في المقام بوجه فانها انما تجري مع الشك

في اصل التكليف والمفروض ثبوته في المقام وهو النهي غاية الامر انه لم يعلم اقتضائه للفساد وهو لا يوجب
ارتفاع اصله فلا يجري الحال بالنسبة الى نفس التكليف واما بالنسبة الى شرطية اتيان المامور به في غير ذلك الفرد
المحرم فكذلك ايضا فانها وان كانت مشكوكة الا ان اصالة البراءة انما ينفي شأنها الجواز للمكلف بترك اتيانه
انما هي نفي التكليف المشكوك فيه لانا نقول عدم جريانها بالنسبة الى نفس التكليف مسلم الفرض ثبوته لكنها
جارية بالنسبة الى الشرطية فان مرجعها الى نفي التكليف باتيان المامور به في ضمن غير هذا الفرد وهو
مشكوك فيه لا الى تعيين المامور به والحاصل ان المعلوم انما هو ثبوت التكليف بنفس الطبيعة المامور
بها التي تحصل بالفرد المحرم واما ثبوتها مقيدة باتيانها في ضمن غير ذلك الفرد فلا فيبقى فان كان المكلف
به الواقعي نفس الطبيعة المطلقة فاتيانه بها حاصل بالفرد المحرم ايضا وان كان هي الطبيعة المقيدة فاتيان التكليف
بها غير معلوم منفي بالاصل والاتيان بالفرد المحرم رافع للعقاب الاتي من قبل الامر به وان كان
موجبا للعقاب الاتي من قبل النهي هذا وان قلنا باصالة الاشتغال فالاصل هو الفساد كما لا يخفى
وبما حققنا ظهر ما في كلام المحقق القمي قده من ان الاصل هو الفساد مطلقا فان من القائلين باعتبار اصالة
البراءة في مقام الشك في الجزئية والشرطية فيكون المرجع بعد انتفاء الدليل على دلالة النهي هو لا غير
وان كان المورد مما لم يصل فيه عموم او اطلاق يقتضيان صحته او احدهما الكاشف للمورد مما وصل فيه احدهما
وعلى اي تقدير يكون الاصل هو الصحة فلا يصح دعوى ان الاصل هو الفساد الى وجه ولعل مراده من الاصل
ما مر من الاشارة اليه سابقا من انه هو الاصل الاولي السابق على اصالة البراءة المعمول بها وهو
مع كونه خلاف ظاهر كلامه لا ثابت في الشرع لوجه اذ على تقدير ان يكون مقتضاه الفساد لا يصار
اليه ولا يعمل بمقتضاه بل المصير الى اصل البراءة وقد عرفت ان مقتضاه الصحة وكيف كان فاذا عرفت
ما قدمناه لك فاعلم انهم اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال احدها القول بالدلالة

مط

مطلقا في العبادات والمعاملات لغة وشرعا حكي عن الرازي نسبته الى بعض اصحابنا وعن النهاية الى جماعة منهم
الشافعي ومالك وابي حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ثانيها القول بعدمها مطلقا حكي
عن النهاية نسبته الى جماعة من الاشاعرة كالغزالي والقفال وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة ايضا كابي
عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وثالثها القول بها فيهما شرعا لا لغة وحكي عن
الحاجبي والسيد قده رابعها القول بها في العبادات مطلقا دون المعاملات مطلقا ذهب اليه صاحب المعالم قده وجماعة
وحكي اختياره عن الرازي خامسها القول بها فيهما شرعا لا لغة الا اذا رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن
للعقد غير لازم كالنهي عن البيع وقت النداء وحكي القول به عن الشهيد بن قدهما سادسها القول
بها في العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا فاسدة اختاره بعض المتاخرين من اصحابنا سابعها القول
به فيهما مطلقا ان رجع النهي الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان او غيره دون الوصف الخارج الغير
اللازم وحكي القول به عن الشيخ في العدة وعن الرازي في المعاملة ثامنها القول بها في العبادات
مطلقا وفي المعاملات شرعا بشرط ان يكون تعلق النهي بالمنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم دون غيرهما
حكي عن الشهيد قده في القواعد وعن الكركي في شرح القواعد ان كلام الفقهاء في كثير من الفروع
يلوح بذلك تاسعها القول بها فيهما شرعا خاصة وشرط رجوع النهي الى العين او الجزء او اللازم وحكي
القول به عن البيضاوي في المنهاج عاشرها القول بها في العبادات شرعا خاصة وقد عزي ذلك
الى اكثر الاصحاب والظاهر من الدلالة الشرعية او اللغوية هي الدلالة الناشئة من وضع اللغة او الشرع
النهي للفساد لكن الظاهر ان المراد بالدلالة اللغوية ما هو منها شاملة للعرفية العامة ايضا فيكون
المراد بها ما يقابل الشرعية وايضا الظاهر عدم اعتبارهم استناد الدلالة الى الوضع ايضا بل يراد القائلين
بالدلالة اللغوية الدلالة العرفية المقابلة للشرعية ولو كانت مستندة الى قرينة عامة كما يظهر من

بعض لوازمهم الآتية انتهى وانت الظاهر ان كل واحد من الدلالتين اعنى اللغوية والشرعية مما يعم العقلية ايضا
كما لا يخفى فانهم حصروا الدلالة المدعاة في المقام في اللغوية والشرعية مع ان بعضهم ادعى دلالة النهي
على الفساد عقلا فلا بد من ارجاع ذلك الى احدهما لئلا ينافي حصرهم ذلك ولما كانت الدلالة العقلية
اللفظية ناشية من ادراك العقل التلازم بين المعنيين عينا او غيرهما فان كان معنى اللزوم للفساد
مما وضع له النهي لغة فتكون تلك الدلالة داخلة في اللغوية او شرعا فداخلة في الشرعية كما لا يخفى نعم دعوى
ثبوت الحقيقة الشرعية في النهي لما يلازم الفساد دونها خرط القتاد ولعل مراد القائلين بالدلالة على
الفساد شرعا نفي الدلالة عقلا بمعنى انه لا ملازمة بين النهي الذي هو طلب الترك وبين الفساد الا
ان الشارع حكم بفساد ما نهى عنه فالملازمة شرعية لا عقلية ولكن لا يخفى انه لا يصح ح جعل الدلالة الشرعية حينئذ
مقابلة للغوية وكيف كان فالمهم تحرير المقال بما يرفع الجدال الى التحقيق في المسئلة على ما يقتضيه النظر
وترك الاهتمام بتطبيق واحد من تلك الاقوال عليه فنقول تحقيق [illegible]
فاعلم ان الذي يقتضيه التدبر والانصاف بعد تجانب طريقي التقليد والاعتساف هو ما حققناه من نفي
وضع النهي للفساد مطلقا لغة وشرعا على وجه يكون هو تمام الموضوع له او جزئه بل هو موضوع لمجرد طلب
الترك لغة ولم ينقل منه الى الفساد شرعا جدا نعم لا ريب عقلا في العبادات وهو الفساد اذا اثبت تعلقه
بذاتها واما في المعاملات فلا نعم الظاهر منه في الخطابات الشرعية بواسطة القرينة العامة هو الفساد وتوضيح
ذلك ان النهي المتعلق بعبادة اما بدليل مجمل محتمل لرجوعه الى عنوان خارج عنها او بدليل صريح وظاهر
في رجوعه الى ذاتها فان كان من القسم الاول فلا ملازمة بينه وبين الفساد عقلا لاحتمال رجوعه الى
عنوان خارج عن العبادة متصادق معها ومعه يدخل في مسئلة اجتماع الامر والنهي التي لا نقتضي فيها
الفساد مطلقا على ما حققناه اذ قد عرفت صحة العبادة معه في صورة السهو والنسيان على كلا

القولين

كلا القولين ثم دخول جميع الصور على القول بجواز الاجتماع مع الثالث الذي عرفت فيه وفي الحقيقة لم يرد هنا القسم
كون المورد من مصاديق هذه المسئلة مما كان من القسم الثاني فلازمه الفساد عقلا وهذا هو الذي قد
احرزناه راجعا في عنوان هذه المسئلة بمقتضى ظاهر الخطاب ولا فرق فيه بين ان يكون علة النهي مبغوضية
ذات العبادة وغيرها لان الصحة في العبادات متوقفة على وقوع الفعل وانعقاده عبادة وهذا انما يعقل
بتوقفه على الامر بالفعل فهو يتوقف على حجية المقتضية له لا محالة ومن البديهي انه اذا كان الفعل
مبغوضا منهيا عنه فلا يعقل كونه مأمورا به ولا محبوبا وذا مصلحة باقية فلا جهة مصححة له بوجه فيفسد
ولم نقف على من انكر ذلك عدا الحاجبي والعضدي على ما حكي فانهما في المحكي عنهما قد انكرا الملازمة
الملازمة محتجين بان الفساد عبارة عن سلب الاحكام ولا ملازمة بينه وبين النهي وهذا منهما مبني على
ان الفساد في العبادات من الاحكام الوضعية كما في المعاملات وقد عرفت ما فيه آنفا وكيف كان
فلما كانت النواهي اللفظية المتعلقة بالعبادات ظاهرة في مبغوضية ذوات متعلقاتها فلازمها
الفساد نعم لما كان الملزوم قد ثبت بمقتضى تلك الظواهر الظنية فيكون الفساد ايضا الا انه ثابت
مقامه بمقتضى ادلة اعتبار تلك الظواهر واما النواهي الثابتة بالاجماع ونحوه من الادلة اللبية الحالية
فلا ملازمة بينها وبين الفساد لتطرق الاجمال المتقدم فيها الذي لا يلازم الفساد وفي الحقيقة فهذه
خارجة عن محل النزاع في المقام لما قد عرفت من ان النزاع في النهي بالقول فيختص بالقسم الثاني
فيكون ما اخترناه قولا باقتضاء النهي للفساد عقلا مطلقا في العبادات في محل النزاع لا تفصيلا
هذه خلاصة الكلام في العبادات واما المعاملات فالنهي المتعلق بها اما ان يكون متعلقا بها بعنوان
كونها فعلا من الافعال بحيث يكون عناوينها الخاصة ملغاة في النهي وغير منظور اليها بوجه و
اما ان يكون متعلقا بها بعناوينها الخاصة بحيث لا يحرم الاتيان بها مطلقا بل انما يحرم ايجادها

عناوينها الخاصة كايجاد الايجاب والقبول بعنوان كونهما بيعا او صلحا او اجارة وهكذا وايجاد لفظ الطلاق
مثلا بعنوان كونه طلاقا وهذا يتصور على وجوه فان النهي عن تلك العناوين الخاصة اما لاجل مبغوضية
نفسها بحيث لا تقتضي بسببيتها وهو الآثار المقصودة منها ولا يترتب تلك المسببات عليها واما
لاجل مبغوضية ذوات تلك المسببات مع عدم مبغوضية الاسباب او ترتب المسببات عليها اذ كما
تتصور مبغوضية ذوات المسببات من دون مبغوضية ترتبها على الاسباب ودون نحو ما افتنا بل الكلام
استلزام الاول الثاني كما لا يخفى على المتأمل واما لاجل مبغوضية ترتب تلك المسببات مع عدم النقض
بغيره من ذوات الاسباب او المسببات والنهي على الاول واول الوجوه الثلثة في الوجه الثاني نفسي
وعلى الاخيرين من الثلثة يتصور على وجوه احدها ان يكون نفسيا وهذا يتصور بوجهين الاول ان يتعلق
في المادة المعروضة لهيئة النهي بارادة السبب منها مجازا بان يراد من البيع في قوله لا تبع مثلا عن المبيع
وترتب آثار الملكية عليه الثاني ان يراد البيع مثلا حقيقة عرفا في التمليك العرفي وهو عبارة عن
ترتب آثار الملكية على العوضين وثانيها ان يكون غيريا بارادة نفس السبب وهو العقد من مادة
النهي فيكشف عن نهي آخر نفسي متعلق بالمسببات او بترتبها على السبب ويكون هذا من باب
الكناية اذ الغرض منع الاشتغال المتعلق بالنهي النفسي وثالثها ان يكون عرضيا بان يوجد متعلقه
السبب المقيد بترتب الآثار عليه اذا كان المبغوض حقيقة هو ترتب الآثار او المجموع من السبب والمسبب
اذا كان المبغوض ذات السبب او مع ترتبه على السبب ورابعها ان يكون غيريا ارشاديا الى الاشتراط
وهذا ايضا يكون من باب الكناية او الغرض منه التعبير على امر شيء آخر بالحرمة النفسية الشرعية والحاصل
انه اذا فرض ان منشأ النهي عن السبب انما هو مبغوضية سببيته وترتب ذلك المسبب عليه فيكون
الحرام النفسي الشرعي حقيقة هو ذلك المسبب او ترتيبه عليه على السبب فاوجد ذلك النهي المتعلق

بالسبب

بالسبب ظاهرا نفسيا انها منهي عنها بنهي آخر غيري وذلك النهي قد كشف الشارع بذلك النهي والمراد بالسبب انما هو
ما كان من فعل المكلف من تناول احد العوضين في العقود وترتيب آثار الملك عليه بالمعنى الاخص الذي
يعني الملكية الحاصلة بين احد المتبايعين واحد العوضين او من الاحكام الوضعية على اختلاف القولين
فيها وعلى التقديرين لا يصح ايراد النهي عليها اما على كونها من احكام الوضع فلانه من فعل الشارع ولا يصح ايراد
النهي على فعله واما على القول الآخر فلانها من الاوصاف المقابلة للافعال وموضوع التكليف لا بد ان يكون من
فعل المكلف بلا واسطة او معها نعم هي ملازمة شرعا لذلك السبب نفيا واثباتا فاذا اثر العقد فيه اثر فيها
واذا لم يؤثر فيه لم يؤثر فيها ايضا والغرض الاصلي من المعاملات انما هو ترتيب تلك المسببات بالمعنى الذي
عرفت في الصحيح فيها المجوز ترتيبها عليه والفاسد ما لا يجوز فهذا تمام الكلام من النواهي المتعلقة
على العناوين الخاصة من المعاملات كالبيع والصلح والطلاق والعتق والظهار وامثالها انما هو حرمة
تلك العناوين بما هي تلك العناوين لا بعنوان كونها افعالا فان اسبابها التي هي معروضة لهيئة النهي
ظاهرة في ذلك حيث ان الكلام فيها ابتداء انما هو حرمة تلك العناوين لذاتها لان النهي عن كل شيء ظاهر
في مبغوضية ذات ذلك الشيء دون شيء آخر يرتبط اليه الا ان الذي يقتضيه النظر في النواهي الشرعية
المتعلقة بتلك العناوين انما هو ظهورها في حرمة تلك العناوين لترتيب مسبباتها عليها لا في حرمة نوع
الجنس هل هو ايجاد تلك العناوين لترتيب تلك المسببات عليها ومنشأ الظهور به انما هو ان اهل
العرف والعادة يقصدون بفعل تلك العناوين دائما او غالبا ترتيب تلك الآثار عليها والتوصل
بها اليه وغرضهم الاهم من فعلها انما هو هذا الاخير فهذا صار موجبا لظهورها بما ذكر من بين وجوه
وقوع تلك العناوين في الخارج فيحمل عليه النواهي الشرعية ولما كان الغالب في تلك النواهي ان تلك
النواهي انما هي مبغوضية ترتيب تلك الآثار دون مبغوضية ذوات الاسباب بل لم نجد منها ما كان

علی غیر هذا الوجه فیکون تلک العناوین النواهی عن غیر کاشفة عن ترتیب تلک الآثار شرعا ونفسا
الامر ثم انها لما کانت فی مقام امضاء المعاملات العرفیة المتعارفة بینهم وورودها من غیر سبق ردع او
امضاء من الشارع فیها فیکون مقتضیة لعدم امضاء متعلقاتها ضرورة ان المحرز فیها انما یتحقق بامضاء الشارع
فاذا فرض عدمه بل ردعه فلا یعقل معه الصحة فان تلک النواهی المتعلقة بترتیب تلک الآثار عین ردع تلک
الآثار وسلبها وهل هذا الا الفساد والحاصل انه بعد لحوق تعلق النهی بترتیب تلک الآثار مع عدم
سبق امضاء من الشارع لها فیکون هذا ملازما للفساد بل عینه کما عرفت ولا یتوقف افادة النهی الفساد
ح علی کون المبغوض هو نفس الآثار او ترتیبها بل اذا کان متعلقا بترتیب تلک الآثار ولم اصالة او
تبعا فهو موجب لرفع تلک الآثار بل عینه ومعه لا یعقل الصحة نعم کون المبغوض غیر ذوات تلک
الاسباب انما یوجب کون النهی المتعلق بها مقیدة بترتیب الآثار او منضما الی نفس تلک الآثار
عرضا فان حیثیة المرکب سواء کان عقلیا کما هو الحال فی صورة التقیید او خارجیا کما هو الحال فی صورة
الضم عرضیة اذا کان المبغوض حقیقة هو التقیید او الجزء الخارجی والحاصل انه بعد احراز مقدمتین
وهما تعلق النهی بترتیب الآثار ولو فی ضمن مرکب عقلی او خارجی وکون تلک النواهی فی مقام الرد
او الامضاء ولا بد من الفساد مع انا قد استظهرنا ان الحرام حقیقة انما هو ترتیب الآثار دون غیره
کما عرفت فیکون هو جزءا بالاستقلال وان کان ظاهر الخطاب مع قطع النظر عن الخارج حرمة القید
بما هو ایجاد السبب لترتیب تلک الآثار علیه والتوصل به الیها وبالجملة لازم المقدمتین المذکورتین
عقلا انما هو الفساد فیما یری مثل ما فی بعض الموارد من ثبوت الصحة مع النهی کما فی الظهار حیث انه منهی
عنه وان کان قد ثبت العفو عنه مع انه اذا وقع یترتب علیه اثره وهو حرمة الوطی ما دام لم یکفر فلا بد
من التزام احدی المقدمتین فیه بقرینة قیام الاجماع علی صحته فلنتکلم فی مثل الظهار اما

بان نتکلم

اما بان الحرام انما هو ایجاد نفس السبب دون ترتیب مسببه واما بسبق امضاء من الشارع فی اول البعثة
ما قبلت حرمة ترتیب الاثر علی السبب فهی بنفسها کافیة فی تحقق العبادة ویلازمه معه مقبلا من حینها
الی بعدها الا ان ورد من الشارع امضاء له فیما بعد لما عرفت من انها انما تلازم مع سلب احکام المسبب او غیره
وعلی التقدیرین یلزمها الفساد من حینها الی ما بعدها الا الغایة المذکورة اذ الفساد فی المعاملات
لیس الا سلب احکام المسبب فلا دخل لورودها النهی فی مقام الرد والامضاء الغیر المسبوقین برد او
امضاء آخر من بعد ذلک فانکان المورد مما لم یصل فیه قبل النهی امضاء فهو فاسد ازلا وابدا او مما وصل
فیه قبله فهو حینئذ ویکون النهی ح ابطالا للامضاء السابق ونسخا له حینئذ فالنهی عن الظهار ولکن
مما قد ساق سایر النواهی من حیث ظهوره فی حرمة ترتیب الاثر وهو فیه ترک الوطی ولا انها
الفساد الا انه بعد قیام الاجماع علی صحته لا بد من صرفه الی ان الحرام انما هو ایجاد نفس السبب نعم
ذلک الاثر وترتیبه الظ مبغوضیتها اذ انا لکنا قد استکشفنا من الاجماع علی الصحة ان حکمة دعت الی امضاء
الشارع للظهار والرضا بترتیب ذلک الاثر المبغوض فالکلام فیه نظیره فی مواضع کثیرة من الموارد الشرعیة هذا ثم
ان الذی ذکرنا لا یفرق فیه بین العقود والایقاعات وبین سایر الامور المعاملیة کغسل الثوب لاجل التحصیل
الطهارة وامثاله من الامور المقصودة منها اثر شرعی کما لا یخفی علی المتأمل فان مبغوضها انما هو بحکم الاثر ترتیب
تلک الاثار المقصودة علیها ومع نهیه عن ترتیبها لا یعقل جواز ترتیب تلک الاثار من الفساد فافهم
ثم انک قد عرفت ان الفساد انما هو لازم تعلق النهی بترتیب الاثار مستقلا یکون هو خارجا عن محل
النزاع فی المسألة اذ قد عرفت ان النزاع فی النهی المتعلق بالعبادة او المعاملة انما هو فیما تعلق بانفسها
حقیقة نعم یکون داخلا فیه بحسب ظاهر الدلیل مع قطع النظر عن الخارج لکن لا ینفع بعد خروجه عنه
حقیقة بل الظ خروجه عنه علی تقدیر ارجاعه الی التقیید بترتیب الاثار ایضا اذ الظ ان النزاع انما هو فی النهی

المتعلق بالعبادة او المعاملة مستقلا لانهما مقيدين بقيد آخر ثم انه لا بأس بتعرض حكم سائر الوجوه المتصورة
للنهي المتعلق بالمعاملات المتقدم ذكرها فنقول اما صورة تعلقه بذاتها بعنوان كونها اصلا من الافعال
كما هو الحال في مثل النهي عن البيع وقت النداء اذ لا يبعد ان يكون المراد النهي عن الاشتغال بشيء آخر
غير الصلوة فهي في الحقيقة خارجة عن محل النزاع في مسئلة النهي في المعاملات اذ الظاهر ان النزاع فيها
انما هو في النهي المتعلق بها بعنوانها الخاصة مع انه لا ملازمة بين النهي فيه وبين الفساد لامكان حرمة
شيء وجواز ترتيب امور اخر عليه كالاجنبي واما صورة تعلقه بذاتها بعنوانها الخاصة مع عدم صحة
آثارها او ترتيب تلك الآثار فهي وان كانت ملحوظة الا انه لا ملازمة بين النهي فيه وبين الفساد
واما صورة تعلق النهي حقيقة بذوات المسببات فهي خارجة عن محل النزاع واما حكمها فحكم صورة
تعلق النهي بترتيب المسببات لان النهي عن تناولها ملازم لسلبها بل عينه فيكون للمعاملة المنهي
عنها على ذلك الوجه فاسدة لذلك فخلاصة الكلام انه اذا ثبت حرمة نفس الاسباب وهي نفس
تلك العناوين الخاصة فهي غير ملازم للفساد وان كانت محرمة بعناوينها الخاصة او بعنوان كونها
فعلا واذا حرم ذوات الاسباب او ترتيبها على الاسباب فلا ذم لحرمتها الفساد للملازمة ونحو
بعدها او نحو ذلك ترتيب تلك المسببات من النواهي الشرعية فهي مقتضية للفساد هذا ثم انه
قد يستدل على اقتضاء النهي الفساد في المعاملات باخبار واردة في موارد خاصة منها ما رواه
زرارة في الحسن او الصحيح على الخلاف فيه قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال
ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم
النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحلله اجازة السيد فقال عم انه لم يعص الله
وانما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكم بصحة النكاح مع لحوق

الاجازة

الاجازة قال قلت لا يجوز فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال عم انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله تعالى
وانما عصى سيده ولم يعص الله تعالى ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة او شبهه وتقريب الاستدلال
بهاتين الروايتين على ما ذكره بعض المتأخرين انه قد علل صحة النكاح من العبد الغير المأذون مع لحوق الاجازة
بانه لم يعص الله ومقتضى مفهوم العلة ثبوت الفساد مع تحقق العصيان فيستفاد منه قاعدة كلية وهي ان
كل ما حرم ونهي عنه شرعا فهو حيث يكون مخالفة وعصيانا لله تعالى يكون ملازما للفساد وبعد ثبوت تلك الكلية
بهاتين الروايتين فيكون النواهي الشرعية مقتضية للفساد هذا وقد نوقش في الاحتجاج بهاتين الروايتين
تارة بان احدهما ما ذكره المحقق القمي ره من ان المراد بالمعصية فيهما انما هو مجرد عدم الرخصة من الله تعالى لمخالفة
السيد ليقع معصية وتوضيح ذلك انه لا يمكن حمل المعصية في قوله عم لم يعص الله وليس عاصيا لله على حقيقتها
اذ معه لا يمكن نفيها بالنسبة الى الله تعالى واثباتها بالنسبة الى السيد فان مخالفة السيد اثم ومخالفة لله وعصيان
لوجوب متابعته على العبد شرعا فمع فرض ثبوت عصيان السيد يلزم ثبوت عصيان الله تعالى ايضا اذ
معه لا يمكن نفيه بالنسبة اليه تعالى فلا بد ان يكون المراد بالمعصية غير معناها الحقيقي من المعاني المجازية
واقربها هو عدم الاذن والرخصة في الجملة ولو بعد اذن السيد وامضائه فيكون معنى الروايتين انه
لم يأت بشيء لم يأذن الله تعالى فيه ولم يرض به بل اتى بما اذن له فيه ورضي به ولو بضميمة اجازة السيد
فيكون مفهوم العلة على هذا هو فساد ما لم يأذن الله فيه ومن المعلوم ان فساد ما لم يأذن الله فيه
انما هو لعدم امضائه لا للنهي والعصيان والحاصل ان المراد بالمعصية انما هو الاتيان بما لم يرض به الشارع
بعقده ومضيه ولو بضميمة الاجازة لا الاتيان بالمحرم التشريعي والا فهو ثابت بمخالفة السيد ايضا
كما عرفت فلا يصح نفيه فيكون مفهوم العلة هو فساد ما لم يرض الله تعالى بمعصية فان مراده تعالى
من عدم الرخصة هو عدم الرضا بمقتضى العقد بغير شائبة الرخصة في نكاح العبد الغير المأذون

بادا على صحة ذلك النكاح ومضيه بعد اجازة السيد فالروايتان دالتان على فساد ما لم يعص الله من غير نظر

نظر الى الذى اصلا وهذا وجه ما قاله قدس سره ان الرواية على خلاف المطلوب اولى ثانيهما ما ذكره فى الفصول الغروية

من ان الظاهر من العصيان فيهما بقرينة المقام الاثبات بما لم يعص ولم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يات

بنكاح لم يعص الله تعالى ولم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يعص السيد ولم يرض على تقدير

عدم الاجازة وجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير على التناسب انتهى ثم قال ومما يدل على ما قررنا

حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد

وهو غير حاصل حال المنع ويؤكده قوله فاذا اجاز فهو له جائز فان المراد اذ رضى بصحته فهو له صحيح انتهى

والظاهر ان مراده من قرينة المقام ان مورد السؤال وهو نكاح العبد الغير المأذون يدور صحته مدار

امضاء السيد ورضاه بمقتضى العقد لا عدم عصيان الله تعالى بل مع تحقق الامضاء يصح ولو مع تحقق

العصيان كما هو الحال فى المثال لا استلزام عصيان السيد العصيان لله تعالى فلا يصح تعليل الصحة مع تحقق

الاجازة بعدم تحقق العصيان حقيقة لفرض ثبوته فلا بد ان يكون المراد بالعصيان ما يصح كونه علة

للصحة وهو لا يكون الا بامضاء السيد ورضاه بمقتضى النكاح مع لحوق الاجازة فيخرج الروايتان

عن الاحتجاج بهما على اقتضاء النهى للفساد اذ مفهوم العلة استلزام عدم الامضاء للفساد

وهو ليس مرتبطا بالمطلوب بوجه وقوله وقوع التعبير عنه اى عن عدم الاذن بقوله حكمه بعصيان العبد

لسيده هذا شاهد آخر على ارادة عدم الاثبات بما لم يعصه الله من العصيان وحاصله ان العصيان

انما يتحقق بامرين احدهما المنع من ارتكاب الفعل وثانيهما ارتكاب ذلك الفعل الممنوع حقيقة

العصيان متقوم بهذين وبانتفاء احدهما ينتفى وبعد التصرف فى عدم الاذن يحمله على المنع

بقرينة قوله عصى سيده حيث ان العصيان فى معناه الموقوف على المنع اظهر من لفظ عدم الاذن

في الاعم

فى الاعم من المنع لا يمكن حمل العصيان فى قوله عصى سيده على حقيقته لانتفاء الامر الآخر فيه وهو ارتكاب الفعل

المحرم منه فان السيد على تقدير انما يمنع من النكاح الصحيح وبعد منعه من النكاح لا يمكن صدور النكاح الصحيح

من العبد فيمنع منه عصيان السيد فلا يمكن حمل العصيان على حقيقته فيحمل على عدم الرضا بمقتضى العقد

هذا وكيف كان فهذا الوجه متحد مع الوجه السابق فى المعنى وانما الاختلاف فى كيفية استشهاد القرينة

على الدلالة عليه والتحقيق هما متحدان من جهة انه قد اعتبر فى كل منهما من حيث القرينة امتناع حمل العصيان

على حقيقته بل الحمل فى التصرف فى كل منهما انما هو ذلك فافهم وقد يجاب عنهما بان الموجب للتصرف

العصيان فى قوله لم يعص الله الى ما ذكره انما هو استلزام عصيان السيد المفروض ثبوته فى الرواية

لعصيان الله الكريم لمنع اخبار السيد على لسان العبد وبمكان للمعظم شرحا فصلى هذا يتحقق عصيان

السيد دون عصيان الله تعالى فحمل العصيان على حقيقته فيتم الاستدلال انتهى وهذا كما ترى لا يخلو

من الضعف لظهور الادلة على تملك السيد العبد لجميع ما يصدر منه من الافعال والاقوال والذى

يقتضيه النظر فى الروايتين بقرينة قوله فى ذيل الثانية منهما ان ذلك ليس كاتيانه ما حرمه الله تعالى

عليه من نكاح فى عدة واشباهه ان المراد بالعصيان من المنفى انما هو العصيان بالنظر الى اهل المعاملة

فى حد نفسها مع قطع النظر عما قصد منها من العناوين كالعقد السيد فى مورد الرواية

فان مثله مما يتحقق معه العصيان بالنكاح فى العدة بقيد ذلك حيث انه محرم فى اصله والعصيان

بهذا المعنى منتف فى نكاح العبد الغير المأذون لان تزويج المرأة الخالية عن الموانع من كونها

فى عدة او ذات بعل جائز فى اصله فيكون نفيه فى محله فالروايتين بمفهوم التعليل تدلان على

فساد المعنى ما عصى فيه بالنظر الى اصله من المعاملات وهو ليس الا نهى عن نفسه ونحن انما نظرنا

من نفس النواهى تعلقها بالمعاملة من حيث ترتب مسبباتها عليها فيكون هذا فان الروايتان

مفيد لبن لما افاده الوجه المتقدم من اقتضاء النواهي المتعلقة بالمعاملات من الجهة المذكورة للفساد فلا تعدى
الى غيره ذلك القسم من النواهي والحاصل ان الروايتين ولما دلتا على فساد ما نهى عن نفسه لا على فساد ما اتحد
مع شيء اخر منهي عنه من دون النهي عنه في نفسه والنهي محمول على المعهود المتعارف وهو القسم المذكور
منه فيكونان دالتين على تمام المدعى والاتحاد غير مبين لا دخل ربهم لا زايد منه على تقدير تسليم دلالتهما
فهما انما يدلان على ذلك في خصوص النكاح ولا يتعدى منه الى غيره لانا نقول ان مورد التعليل انما هو النكاح
والمورد لا يصلح لتخصيص عموم العلة فيؤخذ بعمومه فيتم المطلوب هذا مضافا الى الاجماع على الملازمة بين النكاح
وغيره في الحكم المذكور على تقدير ثبوته فان قلت انهما على تقدير تماميتهما انما يفيدان فساد المعاملة
اذا وقعت على وجه العصيان ومن المعلوم ان العصيان اخص موردا من الحرمة فلا ينهضان حجة على
تمام المدعى وهو فساد المعاملة المحرمة مطلقا قلنا الظاهر من العصيان فيهما انما هو الشاذ منه وهو الاتيان
بما يحرم الاتيان به في اصله لا الفعلي منه حتى يكون اخص موردا وذلك لان الظاهر منهما ان الاستدلال
بالنهي على الفساد كان متعارفا وشايعا عند المتشرعين وانه نبه السائل على ما هو المتعارف
عندهم وفهم مقتضيات النواهي الشرعية وقد عرفت ما استظهرنا ان مقتضاها هو فساد المعاملة مطلقا
لظهورها في عدم ترتب الآثار عليها ثم ان الروايتين انما تفيدان ذلك الذي استظهرناه لا انهما افادتاه ثم
ثم انه في قول صاحب الفصول مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح بدون الفاسد وهو غير
حاصل حال المنع ما لا يخفى على المتأمل فان منعه انما هو متعلق بالايجاد اللا اتصاف بالصحة والفساد
شرعا وهو نفس ايجاد العقد لا تحقيق الصحيح ومعه يتحقق العصيان مع ايجاد الفاسد ايضا و
هذا الاشكال منه نظير الاشكال الذي اورده بعض في النذر والايمان والعهود على ترك شيء
من العبادات في موارد انعقادها من ان متعلقها انما هو الصحيح ومعها يمتنع وقوع الصحيح

[illegible]

من المكلف فيمتنع فرض الحنث بفعله بالنذر او حلف على تركه والجواب عنه قد عرفت انفا والعجب منه قده
انه قد اجاب عن ذلك الاشكال في غير هذا الموضع ولم يلتفت اليه فيه وكيف كان فالحق ما حققناه
الى هنا ان النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات كما عرفت فصح ان يقال انه ذلك عليه
لعدم ثبوت الفساد من لوازم مدلوله اللغوي واما في المعاملات فلا يدل عليه بالدلالة الالتزامية
اللغوية لانه ليس من لوازمه مطلقا بحيث يدور مداره وانما هو من لوازمه على بعض الوجوه وهو ما اذا
تعلق بنفس الآثار كما عرفت ومما حققنا ظهر الجواب عن ساير الاقوال في المسألة فلا نطيل الكلام
بالشرح في ادلتها والجواب عن كل منها مستقلا فمن يريد ذلك فليطلب الكلام في ساير المطولات
المسطورة في هذا المقام ثم انه قد ذهب المحقق المولى البهبهاني في فوائده الى قول اخر في المعاملات غير الاقوال المتقدمة
وهو انه اذا كان الدليل المقتضي لصحة المعاملة مناقضا للتحريم فالنهي يقتضي فسادها وان كان
غير مناقض له فلا اذ مع مناقضته للتحريم يرتفع بورود النهي عن مورده فيبقى المورد بلا دليل يقتضي
صحته وعدم الدليل على الصحة يكفي في الفساد هذا ويتجه عليه ان الدليل المقتضي للصحة كقوله تعالى
احل الله البيع وقوله تعالى اوفوا بالعقود ونحوهما ان كان متعلقا بنفس المسبب اي ذات المعاملة
دون آثارها او ترتيبها عليه فالنهي وان كان مناقضا له الا انه غير مقتض للصحة كما لا يخفى لعدم الملازمة
بين حلية ذات المعاملة ووجوب الاتيان به او استحبابه مثلا وبين وجوب ترتيب الآثار عليها
بوجه الذي هو معنى الصحة فلا معنى لتسميته بالدليل المقتضي للصحة وان كان متعلقا بترتيب الآثار
فهو وان كان مقتضيا لها الا انه كساير الادلة المقتضية لها غير المناقضة لتحريم المعاملة
فلم يتوجه لهذا التفصيل اصلا والتحقيق ان يقال ان الدليل المقتضي لصحة المعاملة انما هو المتعلق
بترتيب آثارها عليها فان كان النهي متعلقا بنفس المعاملة فهو غير مناقض لذلك الدليل بوجه لعدم

المنافاة بين تحريم الايجاد بسبب بين وجوب ترتيب الآثار عليه او جوازه فلا يقتضي الفساد ولو كان متعلقا
بالآثار او بترتيبها على المعاملة فهو يخص ذلك الدليل ويقتضي فساد المعاملة وهذا عين ما حققناه سابقا واقمنا
الحجة عليه فافهم وينبغي التنبيه على امور الاول كلما حققناه في مقتضى صيغة النهي المتعلقة بالعبادات
والمعاملات جار في مادة المتعلقة بواحدة منهما وكذا في الحرمة المتعلقة بواحدة منهما المستفادة من غيرهما
من الادلة اللبية لاتحاد المناط في الكل فان الفساد في الكل انما هو ملازم لحرمتهما لا لحرمتها الثابتة بالصيغة
او بطلوب الفعل الشامل للمادة فاذا حرمت بكون ناسخ مطلقا او معاملة فكذا اذا كانت الحرمة متعلقة
بآثار او بترتيب تلك الآثار عليها فتدبر الثاني كلما ذكرناه الى هنا انما هو على تقدير كون النهي نفسيا
فهل يجري في الغيري ايضا ما جرى في النفسي نعم اما في العبادات فواضح حيث ان صحتها متوقفة على انعقادها
عبادة وذلك يتوقف على الامر ومع وجود النهي لا يعقل ابقاء الامر واجتماعه معه ولو كان النهي
غيريا والقائلون بجواز الاجتماع بينهما انما يجوزونه فيما اذا تعددت جهتهما واما مع اتحادها كما هو الحال
فيما نحن فيه فهم ايضا مانعون عنه ولو كان النهي غيريا فاذا انتفى الامر فينتفي الجهة المصححة لها كما في صورة
تعلق النهي النفسي بها واما في المعاملات فلانه اذا تعلق بنفس الاسباب فهو لا يزيد على النفسي بل لا يقتضي
الفساد جدا واما اذا تعلق بالمسببات او بترتيبها على الاسباب فهو كالنفسي مقتض له بالنسبة فان ثبوت
تلك المسببات انما هو بامر الشارع وامضائه ومع رده ولو غيريا لا يعقل ثبوتها وعدمه يكفي في ثبوت
الفساد هذا نعم بناء على كفاية الجهة في انعقاد الفعل عبادة من دون توقف على وجود الامر فعلا
كما هو ليس ببعيد لا يجري في النهي الغيري المتعلق بالعبادات ما جرى في النفسي المتعلق بها من اقتضاء
الفساد فان النهي الغيري لا يوجب مبغوضية متعلقه ذاتا ولا صيرورته ذا مفسدة فيمكن في متعلقه
فرض مصلحة داعية للامر لولا المانع من توجهه ومعها يقع الفعل عبادة فيكون صحيحا اذ الذي به عبادتها

يلي

لا يقال انا ولو بنينا على كفاية جهة الامر من دون توقف على نفسه فهو انما يجدي فيما اذا لم يكن هناك مانع
آخر من انعقاد الفعل عبادة ومن المعلوم ان كون الفعل عصيانا مانع منه فانه يمنع اجتماعه معه ولا نحو
فيه كذلك فان فعل المنهي عنه الغيري وان لم نقل بوقوعه معصية بالنسبة الى النهي الغيري بناء على انه لا
معصية ولا اطاعة بالنسبة الى التكاليف الغيرية نفسها لكنه معصية لذلك التكليف الآخر النفسي فان
ارتكاب ما يوجب فوت واجب او ارتكاب حرام نحو من انحاء مخالفة ذلك الواجب او الحرام لانا نقول
وقوعه معصية حقيقية لذلك التكليف ممنوع بل انما هو مخالفة حكمية لان المخالفة حقيقة انما
تتحقق بترك الواجب او فعل الحرام في وقت الفعل او الترك واما قبله فلا وانما هو مجرد شيء مفض الى المخالفة
في وقتهما فافهم ثم انك قد عرفت ان قضية النهي الغيري للفساد في العبادات انما هو لاجل منافاته
للامر واجتماعه معه فمع فرض ثبوته ينتفي الامر فينتفي الجهة المصححة للعبادة بناء على توقفها على الامر
لكن هذا انما هو فيما اذا كان الامر المفروض في مرتبة ذلك النهي بمعنى اتحاد زمان امتثالهما وتنجز
كل منهما على نحو الاطلاق بان يقول الشارع مثلا لا تفعل وافعل واما اذا كان مترتبا عليه ومتعلقا على عصيانه
فلا منافاة بينهما بوجه فيجتمع معه فيكون مصححا للعبادة كان يقول لا تفعل ذلك الشيء لاجل الاتيان
الى ذلك المحرم وافعله على تقدير عصيانك لذلك المحرم ونحن وان اشبعنا الكلام في تصوير الامر
الترتبي وتحقيق امكانه في مسئلة مقدمة الواجب لكنه لا بأس بالتعرض هنا ايضا على نحو الاجمال
والمحتاج اليه في المقام وان كان توضيح المقال في الامر المترتب على النهي الغيري لكن لا بأس بتعميم
المقال الى تعرض الامر المترتب على امر آخر مرتب متعلق بالضد الاهم فاعلم ان الذي يتخيل مانعا
منه ان الامر بكل شيء انما يقتضي امتثاله ويستلزم ارادة ذلك الشيء والحب له وكونه ذا مصلحة
داعية اليه وكونه حسنا ايضا بمعنى ممدوح فاعله ويستلزم ايضا كراهة ضده العام بمعنى تركه وكراهة

ضد الخاص ايضا على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده الخاص وايضا يستلزم البغض لضده
العام والخاص على القول المذكور وان النهي عن كل شيء انما يقتضي ايضا امتثاله ويستلزم كراهة
ذلك الشيء والبغض له وكونه ذا مفسدة ولعينه البر وكونه قبيحا مبغوضا فاعله وارادة ضده الخاص
والعام ايضا على القول المتقدم والامر بالاول وبالثاني ايضا على القول المذكور فان القائلين بانما
يقولون باقتضاء النهي عن شيء الامر بضده الخاص ومن المعلوم ايضا عدم قدرة المكلف على الجمع بين
امتثال الطلبين المتعلقين بالضدين او النقيضين في آن واحد ومن البديهيات الاولية ثبوت
التضاد بين الارادة والكراهة وبين الحب والبغض وبين المصلحة والمفسدة وبين الحسن والقبح
فظهر من ذلك عدم قدرة المكلف على الجمع بين امتثال الامر والنهي المتعلقين بشيء واحد في
آن واحد او بشيئين متضادين كذلك وثبوت التضاد بين لوازمهما ايضا فح لو فرض الامر بشيء
مع تعلق النهي به حال الامر او باحد الضدين بعينه مع تعلقه بالآخر مع وحدة زمني الامر به لزم
التكليف بالمحال او المحال في كلا الموضعين لما كونهما الا فلا استلزام الامر حال النهي او حال الامر بالضد
الآخر المحال وهو اجتماع الضدين ويستلزم المحال اما الكبرى فواضحة واما الصغرى ففي الموضع
الاول فعن صورة تعلق الامر بالشيء حال النهي فكذلك ضرورة لزوم كون الشيء مرادا ومكروها
ومحبوبا ومبغوضا وحسنا وقبيحا واما في الموضع الثاني فلان ارادة الضدين كنفس الضدين
فيمتنع حصولهما في النفس في آن واحد كما انه يمتنع اجتماع نفس الضدين في الخارج وايضا على القول
باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص يلزم اجتماع الامر والنهي في كل من الضدين فيكون
الحال في كل منهما كما في الموضع الاول من حيث لزوم اجتماع الارادة والكراهة والحب والبغض
وغير ذلك في شيء واحد واما كونه تكليفا بالمحال فلعدم قدرة المكلف على الجمع بين مقتضى

الامرين

الامرين او الامر والنهي وهو الامتثال كما عرفت وتعلق الامر المذكور على عصيان النهي او الامر
المفروضين في الموضعين غير مجد في شيء اذ المفروض عدم وقوع العصيان بعد فالتكليف الثاني
باق على تنجزه غير مرفوع عن المكلف بوجه فان رفع كل الطلب اما بامتثاله والمفروض عدمه
في المقام واما بعصيانه فكذلك فان وقوعه فيما بعد لا يوجب سقوط التكليف قبله بل لا يعقل تنجز
التكليف اللاحق حال بقاء ذلك التكليف تكليفا بالمحال او بالمحال فرض تنجزه وتوجهه الى المكلف
حال فعل ذلك التكليف فان النزاع انما هو في جواز الامر حال التكليف السابق مطلقا لا مشروطا بعصيان
التكليف السابق بحيث لا يكون وجوب قبله اصلا فانه مما لا يعقل النزاع في امكانه بل في وقوع
نظيره بل مثله في الشرعيات كما يظهر للمتتبع في ابواب الفقه فان كفارات الحج وافطار صوم رمضان
من هذا القبيل هذا غاية ما يتخيل بانتفاء المقام لكن الذي يقتضيه دقيق النظر اختصاص المنع
بما اذا كان الامران المتعلقان بالضدين او الامر والنهي المتعلقين بشيء واحد في مرتبة واحدة
اي مع اختلاف مرتبتي الامر والنهي مع كون كليهما نفسيين واما اذا كان الامران المتعلقان
بالضدين في مرتبتين بان يكون احدهما معلقا على عصيان الآخر سواء كانا نفسيين او غيريين
او مختلفين او كان احد الامرين في ... والنهي غيريا مع اختلاف مرتبتيهما على الوجه المذكور مع كون
المعلق منهما هو النفسي فلا وتوضيح الكلام في ذلك يقتضي التكلم في موضعين احدهما في
تحقيق الحال في الامر بالضدين وثانيهما في تعلق الامر والنهي بشيء واحد فنقول اما الاول
منهما فتوضيح المقال فيه ان اتم مثال الملازم للمحاذير المتقدمة انما هو الامر بالضدين على الاطلاق
بان يقول افعل هذا وافعل ضده على نحو الاطلاق واما اذا علق احدهما على عصيان الآخر بان يقول
افعل هذا وافعل ضده اذا عزمت على ترك ذلك ولو خالفت في ذلك العذر مع تركك للاول

وعصيانه اما قبله او بعده وليس معذورا في مخالفته على تقدير عصيانه الاول فلا اما او لا فلانه
في طريقة العقلاء من امر المولى عبده على هذا الوجه لم يقدم احد على تقبيحه بل يجوزون منه ذلك ويجوزون
منه مؤاخذة العبد على عصيانه ذلك الضد المأمور به على وجه المعلق اذا عصاه مع عصيانه للضد الاخر
الأهم فهذا يكشف اجمالا عن جواز ذلك عقلا وعن ان الشبهة شبهة في مقابلة البديهة واما ثانيا
فلان ما يجده عقولنا مع قطع النظر عن ملاحظة طريقة العقلاء ايضا ان الممتنع انما هو التكليف بالضدين
في آن واحد في مرتبة واحدة بان يكون كل منهما منجزا على كل تقدير من غير تعليق احدهما على الاخر
واما مع تعليق احدهما على عصيان الاخر فلم نجد منافاة بينهما بوجه لا من حيث لوازمهما ولا من حيث
مقتضاهما وهو الأمتثال والسر فيه ان اللوازم بكل منهما انما يتبع ملزومهما فان كان هو على الاطلاق
فهي كذلك او على تقدير فعلى تقديره وكذلك الحال في مقتضاهما ومن المعلوم انه اذا فرض تعليق تنجز احدهما
على عصيان الاخر لا مطلقا بحيث لو ترك المكلف امتثال الفعل الاخر الأهم ليس عليه شيء وانما يستحق
المؤاخذة لو تركه مع ترك الاخر فلا يلزم منه التكليف بغير المقدور اصلا ولا اجتماع الضدين جدا
فان لوازم الطلب التعليقي كنفسه ايضا تعليقية لانها تابعة له لكونها ناشئة منه ولما كان المفروض
اختلاف مرتبة لزومهما مع مرتبة ملزوم اللوازم الاخر المضادة لها فلا يلزم اجتماعهما مع تلك ولما
كان النهي المقدمي الناشئ من كل من الأمر المتعلق بالاخر بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده
تابعا لما ينشأ منه ويلزمه فالحال فيه ايضا انما هو الحال في ملزومه فاذا جاز تعلق الملزوم على جهة التعليق
فلازمه ايضا كذلك فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي ايضا كما سيجيء لذلك مزيد توضيح في الموضع الثاني
لكونه داخلا فيه فانتظر والحاصل انه ان فرض ورود الأمر بالضدين على الاطلاق فيمتنع الجمع بينهما
بجميع لوازمهما ومقتضاهما كما مر في تقريب وجه المنع واما اذا كان احدهما في غير مرتبة الاخر

فيجوز

فيجوز الجمع بينهما بجميع لوازمهما ومقتضاهما كما ان التعليق مصحح لهما من حيث مقتضاهما كذلك مصحح
لهما من حيث لوازمهما المتضادة ايضا فلا منافاة بين ارادة احد الضدين والحب له وحسنه والنهي عن
ضده على الاطلاق وبين ارادة الضد الاخر والحب له وحسنه على تقدير عصيان الاخر هذا مع ان
الحب للضدين وحسنهما على الاطلاق ايضا مما لا ينبغي الارتياب في جوازه ولم نجد خبيرا منعه ايضا و
انما الخلاف في ارادتهما كذلك وقد عرفت امتناعها على وجه التعليق واما النهي المقدمي فلا يعقل
ان ينشأ منه بالنسبة الى ذلك الضد الأهم فلم يبق لذلك النهي موضوع اصلا وبعبارة اخرى ان
تقدير ترك الاخر الماخوذ في المهم انما هو تقدير عدم كون ذلك الضد مانعا فان المانع انما هو
وجوده فلا يقتضي ذلك الامر الملزوم له النهي عن ذلك الضد فمن هنا ظهر بطلان ايراد اجتماع الامر
والنهي في كل من الضدين بل انما هو مختص باحدهما وهو الغير الأهم منهما فيكون داخلا في الموضع
الثاني من اجتماع النهي الغيري والمنجز على الاطلاق مع الأمر التعليقي على خلاف ما يظهر الان من ملزوم
ذلك النهي انما هو الأمر بالأهم على وجه الاطلاق فاذا جاز الأمر بالضد الغير الأهم على ذلك الوجه
مع الأمر بالأهم على الاطلاق فيمكن في العبادة لامكان حمل الأمر به على تقدير وقوعه عليه فيكون
هو مصححا له وموجبا لانعقاده عبادة لا يقال انا لم نقل بوقوع الأمر الحرام الغيري معصية للنهي
المتعلق به لكنه يقع معصية لذلك الغيري ومعه لا يعقل وقوعه عبادة لانا نقول ان ايجاد مانع
ترك واجب ليس عصيانا له حقيقة وانما العصيان عبارة عن تركه وهو ملازم لعلة الترك لا
مصادقه معها حتى يلزم وقوع نفس الفعل معصية هذا خلاصة الكلام في الموضع الأول واما
الثاني فخلاصة المقال فيه ان الأمر والنهي اما ان يكونا نفسيين او غيريين او مختلفين بان
يكون احدهما نفسيا والاخر غيريا وعلى اي تقدير فاما ان يكون كلاهما منجزين على الاطلاق

على الاطلاق واحدهما معلق على عصيان الآخر فنقول انه اذا كان كلاهما نفسيين منجزين على
وجه الاطلاق فيلزم التكليف بالمحال لاستحالة ارادة النقيضين على الاطلاق وامتناع الحب والبغض
بالنسبة الى شيء واحد في زمن واحد وامتناع كونه حسنا وقبيحا كما علمت من استلزام الامر
لارادة متعلقه والحب له وكونه حسنا اذا كان نفسيا الاصحاب ان لم نقل باستلزام الغيري لتلك الامور
من استلزام النهي لاضدادها اذا كان نفسيا الاصحاب ان لم نقل باستلزام الغيري لها فاجتماع الامر
والنهي النفسيين المنجزين على الاطلاق يستلزم لاجتماع تلك الامور المتضادة فيمتنع فيكون
تكليفا محالا بل قد يدعى استلزامه لاجتماع الضدين بالنسبة الى المصلحة والمفسدة اللازمتين
لهما ايضا كما هو شأن الاشاعرة في تجويز المنع والقول انه كما في الحسن بجهتي المصلحة والمفسدة
واما مع تعددهما بان يرجع كل من المصلحة والمفسدة الى احديهما بان يكون هي موردها وموضوعها
حقيقة فلا وما نحن فيه من القسم الاول الغرض تعلق الامر والنهي بشيء فيكون المفسدة والمصلحة
اللازمتان لهما كذلك هذا وايضا يلزم من اجتماعهما التكليف بالمحال لعدم قدرة المكلف على الجمع بين
امتثالهما لامتناع الجمع بين الفعل والترك في ان واحد واما اذا كانا نفسيين احدهما منجزا على
الاطلاق والآخر معلق على عصيان ذلك المنجز على الاطلاق فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في
شيء واحد مع اتحاد الجهة لا محالة وايضا يناقض البغض له وكراهته على الاطلاق اذا كان الطلب المنجز
كما هو النهي للحب وارادته حال ذلك البغض والكراهة ولو على وجه التعليق على عصيان النهي الزم
على ارتكاب الفعل فان الحال هنا ليس كما في الضدين لاتحاد متعلق الامور المتناقضة او
المتضادة هنا بخلاف الضدين والتعليق المذكور بالنسبة الى تلك المتضادة انما ينفع
مع تعدد المورد لا غير وهكذا الحال في صورة العكس اعني صورة كون الطلب المنجز على الاطلاق

هو الامر

هو الامر وايضا ايجاد الفعل في اول جزء من اجزاء الوقت المضروب للامر والنهي المعلق عليه في الصورة الاولى
عصيان لذلك النهي ولا يعقل ارادة العصيان والحب له والتحريك اليه باعتبار من الاعتبارات لكون
العصيان مبغوضا ومكروها على الاطلاق بالفرض وليس الحال هنا كما في الضدين من هذه الجهة ايضا فان فعل
احد الضدين كما عرفت لا يقع معصية للتكليف المتعلق بالطرف الآخر وكذا لو تركه في اول جزء من اجزاء
الوقت المذكور في الصورة الثانية معصية لذلك الامر فلا يعقل الطلب له ثم باعتبار من الاعتبارات
بعين ما مر في الصورة الاولى وايضا طلب احد طرفي النقيضين معلقا على عصيان الطلب المتعلق بالآخر
مما لا يعقل في نفسه فان عصيان الطلب الآخر انما يحصل بارتكاب ذلك الطرف المذكور فيؤول ذلك
التعليق بالأخرة الى التعليق على حصول متعلق ذلك الطلب التعليقي ويكون معناه طلبه معلقا على
تقدير حصوله فيكون طلبا للحاصل فافهم واما اذا كانا مختلفين فيتصور منهما اربع صور احدها
ان يكون الامر نفسيا والنهي غيريا مع كون المنجز على الاطلاق منهما هو الامر ويكون النهي معلقا
على عصيانه وثانيها بحالها الا ان المنجز على الاطلاق انما هو النهي وثالثها ان يكون النهي نفسيا
والامر غيريا مع كون المنجز على الاطلاق هو النهي ورابعها الصورة الثالثة بحالها الا ان المنجز
على الاطلاق هو الامر لا شبهة في عدم المانع من اجتماعهما من جهة محذور لزوم اجتماع الضدين
بالنظر الى المصلحة والمفسدة والحب والبغض والحسن والقبح في جميع تلك الصور ولا من جهة
محذور لزوم التكليف بالمحال ايضا في جميعها اذا كان احدهما مرتبا على الآخر اما الاول فلان الطلب
الغيري لا يلازم وجود مصلحة في متعلقه ولا الحب له نفسه ولا كونه حسنا كما اذا كان امرا
ولا اضداد تلك الامور اذا كان نهيا فلا يلزم المحذور الاول الغرض كون احد الطلبين
في جميع الصور غيريا واما الثاني فلانه وان كان يلزم على تقدير كون كلا الطلبين منجزين

على الاطلاق كما لا يخفى الا انه يقع على تقدير تعلق احدهما على عصيان الاخر وترتب طلبه و
الغيري ايضا ولكن بملازمة الارادة متعلقة اذا كان امرا او كراهة اذا كان نهيا لكن الارادة
في كل طلب كانت مانعة لذلك الطلب فاذا فرض كون ذلك الطلب تعليقيا فيكون هي ايضا كذلك
فاذا جاز الجمع بين نفس الطلبين على التعليق جاز الجمع بين ما نشأ منهما من الارادة والكراهة على هذا الوجه
ايضا لاختلاف رتبتهما فلا يكون الجمع بينهما كذلك اجتماعا للضدين حتى يكون محالا وملازمها وهما
الطلبان تكليفا محالا لا استلزامهما له وان ابيت الا عن تسمية هذا ايضا باجتماع الضدين
فطالبك بدليل بطلانه واستحالته ولو في ذلك بل المنصف الحق المراجع لوجدانه يجد من نفسه
جوازه بل وقوعه ايضا نعم الطلب الغيري على وجه التعليق المذكور غير معقول في نفسه سواء كان
مزاحما لذلك النهي النفسي ومرجوحا بالنسبة اليه على تقدير سببيته لايجاد الفعل المتعلق للنهي
النفسي فانه لا يتحقق عصيانه الا بتركه فيؤول هذا الى طلب الشيء على تقدير وجوده وهو طلب
للحاصل واذا كان نهيا فمعنى تعليقه على عصيان النهي النفسي انما هو طلب ترك الفعل المأمور
به بالامر النفسي مقدمة لترك حرام نفسي كان مزاحما لذلك المأمور به على تقدير تركه فانه
لا يتحقق عصيانه الا به فيكون هذا ايضا طلبا للحاصل فعلى هذا ينحصر الجائز من الطلب التعليقي
في النفسي امرا كان او نهيا مع كون المعلق عليه هو عصيان الغيري في الصورة الصحيحة الحاصلة
من انضمام الصور الاربع المتقدمة الى كون الطلبين في كل منهما على الاطلاق والى كون احدهما
في كل منهما معلقا شأنان احدهما ان يكون الامر نفسيا والنهي غيريا مع تعليق الامر على عصيان
النهي وثانيهما ان يكون النهي نفسيا والامر غيريا مع تعليق النهي على عصيان ذلك الامر
ولا محذور في شيء منهما من المحاذير المتقدمة ولا من غيرها مما يتصور بانضمام الاجتماع

الذي

والتدقيق في الامر والنهي النفسيين من ان تعليق احدهما على عصيان الاخر آيل الى طلب الحاصل غير جار في
هاتين الصورتين فان معنى تعليق الطلب النفسي على عصيان الغيري انما هو تعليقه على عصيان ذلك الغيري
الذي فعلى هذا انما يرد ذلك الطلب النفسي المعلق لورود ما علق هو على عصيانه فلا يتصف تقدير عصيانه مع
تقدير حصول متعلق ذلك المعلق نعم هنا كلام وهو اختصاص النهي الغيري بالتوجيه لعدم انتفائه
للفساد ثم ان تصوير مورد هاتين الصورتين بان يفرض واجب وحرام نفسيان متزاحمان مع عدم قدرة
المكلف على الجمع بين امتثالهما ودار الامر بين فعل الواجب او ترك الحرام مع فرض احدهما اهم من الاخر
ح فتنشأ من ذلك الاهم طلب غيري لفعل الاخر ان كان ذلك الاهم هو الحرام او الى ترك الاخر ان كان هو
الواجب والمنجز على الاطلاق في المورد هو التكليف بالاهم والمانع من توجيه اجتماعه معه انما
ما التعليق المتقدم ذكره بان يكون حاصل المراد منه انه لو عصى الاهم ليس معذورا في عصيان غيره
على تقدير عصيان الاهم الاتيان بغيره ولا يجوز الاخلال به ايضا وهذان الطلبان مترتبان على
نحو المكلف في آن واحد ولا مانع منه كما عرفت نعم قد يتأتى فيه الاشكال من جهة تعليق الامر بغير
الاهم على العصيان المتأخر عنه مع فرض وجوده قبله لكنا قد بينا في مطاوي مسألة مقدمة الواجب
جواز التعليق على الشرط المتأخر فراجع اذ لا مجال لنا الان لاعادة ما ذكرنا ثمة ثم انه يظهر الحال في
والنهي الغيريين بملاحظة ما حققناه في الصور المتقدمة فلا نطيل الكلام بالتعرض له مع عدم الحاجة
اليه بوجه وتصوير اجتماعهما بان يفرض كون فعل مقدمة للواجب وعلة لارتكاب محرم لكن لا يخفى
عدم امكان اجتماعهما ايضا كالنفسيين فلا يجتمع فعل الواجب والحرام الا اذا كانا متساويين عند
التزاحم بان لا يكون امتثال احدهما اهم من الاخر فيكون الحكم التعليقي المنجز فان اختار امتثال
الواجب فيكون ذلك الفعل مقدمة لا غير وامتثال الحرام فيكون تركه مقدمة له لا غير وليس في حصره

الآن كلا الطلبين حتى يقتضيا وجوبه وتحريمه معاً مقيداً بل احدهما مع تفويض التعيين الى المكلف بمعنى
ان ايهما عينه واختاره كان حكماً فعلياً متعيناً في حقه وان كان احدهما اهم من الآخر فلا يصل بعد اختياره الا الاهم
الا على وجه التعليق وقد عرفت انه لا يصلح الا ان ينشأ منه الطلب الغيري الى ما يتوقف عليه لرجوعه الى طلب الشيء على
تقدير حصوله فافهم والله اعلم زيادات متعلقة بمقام الفرق بين مسألة دلالة النهي على الفساد
وبناء المطلق على المقيد وهي انه قد مر في مطاوي كلماتنا المتقدمة في وجه الفرق في تسليم ان قوله اعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة عن افراد محل النزاع في مسألة دلالة النهي على الفساد فيشكل حينئذ بالفرق
بين قوله صل ولا تصل في المكان المغصوب حيث انهم حكموا بصحة الصلوة حال الغفلة عن الغصبية
او نسيانها او الجهل بها جهلاً لا يعذر فيه المكلف وبفساد عتق الكافرة في جميع الاحوال مع انهما من
باب واحد لكنه مدفوع بانه يكون بان كل منهما مثالاً لتلك المسألة انما هو بالنظر الى ظاهر الخطاب من
كون النهي متعلقاً ببعض افراد الطبيعة المامور بها وكل منهما على تقدير بقائه على ظاهره بمعنى كون
المراد منه ذلك مساو في جميع الاحكام الاخر على تقدير بقائه على ظاهره فقوله صل ولا تصل في المكان
المغصوب ان كان المراد ظاهره من تعلق النهي بالصلوة الواقعة في المكان المغصوب التي هي فرد
من افراد مطلق الصلوة المامور بها فيمتنع فيه الصحة كامتناعها في المثال الآخر في جميع الحالات فيه
هكذا لكنهم حكموا بالصحة فيه لقيام الاجماع فيه عليها فيستكشف بذلك الاجماع عن ان متعلق
النهي انما هو عنوان الغصب المتحد مع بعض افراد الصلوة لا الفرد من الصلوة الواقعة في المكان المغصوب
فيدخل في مسألة اجتماع الامر والنهي وقد عرفت فيها ثبوت الصحة حال النسيان والغفلة
والجهل الذي لا يعذر فيه فالفارق بين المثالين انما هو ذلك الاجماع فانه لما قام في المثال
المذكور اخرجه عن ظاهره الى مسألة اجتماع الامر والنهي بخلاف قوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لعدم

قيام

قيام دليل عليه فيه على الصحة فيستكشف عنه ذلك عدم خروجه عن ظاهره والله اعلم بحقايق الامور
زيادات متعلقة بمسألة اجتماع الامر والنهي اوليها انه قد يشكل انه ما الفرق بين التخصيص
في تلك المسألة بناء على امتناع الاجتماع وبينه في التخصيصات اللفظية والتقييدات كما
فيما اذا كان هناك دليلان عامان او مطلقان يكون النسبة بينهما هي العموم من وجه كقوله اكرم العلماء ولا
تكرم الفساق حيث انه اذا بني على اخراج مورد التعارض عن موضوع الامر فيهما وتخصيص الامر او تقييده
بغيره لا يقع ذلك المورد امتثالاً بوجه في حال هذا بخلاف التخصيص في تلك المسألة حيث انه
مع التخصيص فيها ايضاً يقع المورد المستثنى امتثالاً في بعض الاحوال كما في صورة الغفلة عن النهي
او نسيانه او الجهل به جهلاً لا يعذر فيه كما ثبت ذلك في مثل الصلوة في المكان المغصوب حيث
انهم حكموا بصحتها في الاحوال المذكورة كما مرت الاشارة اليه في ثمرات المسألة ولم يحكموا
بها في شيء من المثالين المذكورين والكاشف المانع من الصحة فيهما هو وجود النهي الواقعي
الثابت في تلك الاحوال فهو بعينه موجود في الصلوة في المكان المغصوب في الاحوال
المذكورة والكاشف هو فعلية النهي فهي المعلوم انتفائه في الكل في تلك الاحوال وكيف كان
فلا فرق بين الامثلة الثلثة فرقاً اصلاً فلم يبق وجه لاختلاف حكم بعضها مع بعض هذا مع ان هنا
اشكال آخر وهو ان الثاني من المثالين من افراد محل النزاع في تلك المسألة لكون متعلقي الامر
والنهي فيه طبيعتان بينهما عموم من وجه كما في قوله صل ولا تغصب مع انهم لم يختلفوا في ثبوت التنافي
بين الامر والنهي في ذلك المثال بل اتفقوا على التنافي بينهما من غير بناء منهم على امتناع اجتماع
الامر والنهي واختلفوا في ثبوت التنافي في مثل صل ولا تغصب وبنوه على تلك المسألة هذا
مجمل تقريب الاشكالين والجواب عن الاول منهما انه فرق واضح بين قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق

وبين قوله صلّ ولا تغصب حيث ان الأمر والنهي في الأول واردان على خصوص كل واحد من الأفراد لكون متعلقهما من العمومات الاستغراقية والفرد الذي هو مورد الاجتماع للعنوانين ورود النهي عليه فيكون المنهي عنه ذاته من غير اعتبار جهة فيه اصلا بمعنى ان المنهي عنه انما هو تمام هذه الحصة فيكون هذه الحصة تمامها مبغوضة ذاتا ومع ذلك لا يعقل كونها ذا مصلحة ايضا كما انه لا يعقل ورود الأمر بها فيكون النهي عنها مانعا من الأمر وعن الجهة المقتضية له فلم يبق لها جهة موجبة لانعقاده عبادة في شيء من الاحوال حتى في الأحوال المتقدمة هذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب حيث ان متعلق الأمر والنهي انما هما العنوانان الصادقان عليها لا نفسها فالنهي وارد على الجهة الموجودة فيها وهي جهة الغصبية ولازمها مبغوضية تلك الجهة وحدها واما مبغوضية جهة اخرى موجودة معها في تلك الصلوة فلا نعم النهي عنها مانع عن اقتضاء الجهة المذكورة في ورود الأمر بناء على امتناع الاجتماع فيمكن ح وجود الجهة المقتضية للأمر في تلك الصلوة مع ارتفاع الأمر بنفسه فيكون هي المصححة لها والموجبة لانعقادها عبادة في الأحوال المذكورة فظهر الفرق بين المثالين لا بحال اذ مقتضى ذلك صحة تلك الصلوة في جميع الأحوال حتى في حال الالتفات والعلم بالجهة لفرض وجود تلك الجهة فيها لفظ وفرض كفاية الجهة في انعقاد الفعل عبادة كلك لانا نقول ان تلك الجهة وان كانت موجودة فيها في جميع الاحوال لكن انما هي موجبة لانعقاد الفعل عبادة مطلقا بل اذا لم يكن هناك مانع اخر كوقوع الفعل عصيانا حيث انه لا يجتمع مع وقوعه عبادة ومن المعلوم وجوده حال العلم والالتفات فعدم انعقاد الصلوة المذكورة عبادة ح لوجود ذلك لا لعدم المقتضي له واما الفرق بين قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وبين قوله صلّ ولا تغصب فبان العرف يفهمون من الأول ورود الأمر والنهي على افراد الطبيعتين باشخاصها وان الطبيعتين فيه اخذتا على وجه كونهما عنوانين ومرآتين للمتعلقات

الأمر

الأمر والنهي فيكون الحال فيه ما تقدم في قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فيتضح الفرق بينهما ح فان قلت الفارق بينهما في نظر اهل العرف حيث انهم يفهمون ذلك في الأول دون الثاني قلنا اولا ليس علينا تعيين الفارق بل يكفينا احراز انهم يفهمون ذلك في احدهما دون الآخر وثانيا بان الفرق بينهما ان ساق الأول من قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من حيث اتحاد متعلق الأمر والنهي فيه وهي طبيعة الاكرام وانما الاختلاف بين المتعلقين باعتبار ما اضيفا اليه ونسبة العموم من وجه بينهما انما هي بهذا الاعتبار لا بالنظر الى ذاتيهما كما هي الحال في قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق اتم هذا بخلاف قوله صلّ ولا تغصب لاختلاف متعلقيهما فيه بالذات ضرورة كون كل واحد من الصلوة والغصب طبيعة مغايرة للاخرى فمتعلقاهما فيه عنوانان متغايران غير مندرجين تحت عنوان واحد ومتعلقاهما في الأول مندرجان تحت عنوان واحد والحاصل عن ثاني الاشكالين المتقدمين فقد اتضح بما ذكرنا الآن من الفرق بين المثالين من حيث كون متعلقي الأمر والنهي في قوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق من عنوان واحد ولكون الأمر والنهي فيه واردين على طبيعة واحدة هذا بخلاف قوله صلّ ولا تغصب فتوهم دخول الأول في محل النزاع في مسئلة اجتماع الأمر والنهي غلط واشتباه بل هو داخل في محل النزاع في مسئلة دلالة النهي على الفساد وتسليم التنافي بين الأمر والنهي في الأول انما هو من جهة متعلقي الأمر والنهي وهو مما يعترف القائل بجواز الاجتماع في تلك المسئلة بامتناعه فيه فتوهم انه كان ينبغي بناء التنافي فيه على القول بالامتناع في تلك المسئلة بمكان من الفساد لخروجه عن مورد الخلاف فيها فافهم والله اعلم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

حرره العبد ... شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٣٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فاعلم انه قد اختلفوا في دلالة الامر على الفور او على التراخي على اقوال ثالثها انها عدم دلالته على خصوص شيء منهما
بل انما يدل على مجرد طلب الصيغة مع السكوت عن شيء من الامرين وتحقيق الكلام يقتضي رسم امور الاول ان
مرامهم بدلالة الامر انما هو اقتضائه ولو من غير جهة ظهوره وضعا او انصرافا فضلا عن كونه من جهة الوضع و الشاهد
من حجج القائلين الطرفين بالفور والتراخي حيث انهم احتجوا على ما صاروا اليه بالاصول العملية كالبراءة
والاستصحاب والاحتياط ايضا وليس ذلك الا لاجل ان مدعاهم اثبات الاقتضاء في الجملة ولو من غير جهة
دلالة اللفظ وظهوره ايضا وان احتجوا ابرانه ضرب من المتبقين لاحد الامرين اثبات الاقتضاء لما صاروا
اليه باحد الوجوه من دلالة اللفظ وضعا او انصرافا ومن الاصول العملية ويكفيه واحد منها والوارد على النافي
ابطال جميعها اذ مع سلامة بعضها هو كاف في غرض المستدل فعلى هذا فلا يختص النزاع بصيغة
الامر بل يعم كل ما دل على الوجوب بل الامور اللبية ايضا كالعقل والاجماع والتواتر المعنوي الا ان
بعض الوجوه المحتج بها في المقام لا يثمر في اللبيات اذ لا لفظ فيها يتمسك بظهوره على المدعى ثم ان
الفور والتراخي هل هما من قيود الطلب ومن كيفياته فيكون الاول نظير تاكد الطلب والثاني
نظير رخصة الترك في الامر الندبي بمعنى ان الطلب الفوري هو مرتبة من الطلب وهو ما لا يرضى الآمر
معه بتاخير الفعل عن اول وقته وكذلك الطلب مع التراخي مرتبة وهو ما يكون الآمر معه راضيا بالتاخير
كما ان الوجوب والندب مرتبتان منه فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك وعدمه و
مرتبتان من حيث الرضا بالترك وعدمه ومرتبتان من حيث الرضا بالتاخير وعدمه فيعبر عن من
الحيثية الاولى بالوجوب والندب ومن الحيثية الثانية بالفور والتراخي وهما من قيود المادة المعروضة
للطلب ومن كيفيتها وانما الدال عليها الصيغة كما يجيء في مسئلة المرة والتكرار حيث جعلنا المرة

والتكرار

والتكرار على القول بهما من مفاد اللفظ ومن قيود المادة وكيف كان فهما لا بد ان يكون بمعنى التعجيل والتاخير
فيكون المراد بالامر على القول بكونه مقتضيا للفور انه يجب الاتيان بالمامور به معجلا وعلى القول بكونه للتراخي
انه يجب موسعا او متراخيا وكيف كان فان المراد بالفور هو عدم الرضا بالتاخير وبالتراخي الرضا به فهما
من قيود الطلب وكيفياته وان كان المراد بالاول نفس التعجيل وبالثاني نفس التاخير فهما من قيود المادة الظاهر
هو الاول ويظهر الثمرة بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط واستصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير
الترك في الآن الاول فعلى ان يكون المراد هو الاول منهما يجوز كل منهما فان المطلوب ح مطلق وبقاء الطلب
والوجوب محتمل فيجوز الاحتياط والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الاول وعلى
الثاني منهما لا يجري شيء منهما فان المطلوب ح هو الفعل مقيدا بايقاعه في احد الازمنة والمفروض
انتفاء القيد فيرتفع الطلب عن المقيد يقينا فلا يجري شيء منهما في المقام ح ثم ان اتصاف الطلب
الايجابي بكل من صفتي الفور والتراخي واضح فهل يتصف بهما الطلب الندبي ايضا الظاهر فان معنى الطلب
الندبي انما هو اظهار الشوق الى الفعل مع الرخصة في الترك ويمكن ان يكون ذلك بشدة الطلب الشوق
الى وقوعه في اول الازمنة ايضا وبعبارة اخرى ان يكون الآمر شائقا الى وقوعه مع اشتياقه الى
وقوعه في اول الازمنة ايضا وبعبارة اخرى ثالثة ان ترك الفعل واسا في الطلب الندبي وكان
جائزا الا ان الآمر على تقدير كون طلبه ذلك فوريا يكون بحيث لا يرضى بتاخير الفعل على تقدير
ايقاع المامور به اياه عن اول الازمنة وبعبارة رابعة فارسية اينكه امر بر تقدير اينكه مامور بخواهد كند نخواهد راضى
نيست بتاخير او از اول ازمنه اگرچه تجويز كرده است از براى او ترك فعل را بالكلية فثبت جواز اتصاف الطلب
الندبي بالفور فلو اثبت في الكتب جواز اتصافه بالتراخي ايضا فانه مقابل له فعلى هذا فيمكن تعميم
النزاع بالنسبة الى الامر الندبي لكن كلماتهم في المقام لا تساعد عليه بل ظاهرها اختصاص النزاع بالا

منه لكن بعد ظهور الحال في الايجاب يظهر الحال في الندب ايضا لعقد ما يوجب الفرق بينهما فان جهة الوجوب والندب
غير جهة الفور والتراخي فلا ملازمة بينهما فافهم ثم المراد بالفور في كلام القائلين به يحتمل وجوها الاول في
زمان الصيغة اي عدم الرضا بتاخير الفعل عنه الثاني اول اوقات الامكان بمعنى عدم الرضا بالتاخير عنه
الثالث الفورية العرفية الرابع الفورية المختلفة في العرف باختلاف الافعال اي من عدم الوصول الى
حد التهاون والمراد بالتراخي ما يقابله بكل من الاحتمالات لكن الظاهر بل المقطوع عدم قائل
بجواز التاخير الى حد التهاون فيكون ذلك قرينة على حصر المراد في الاحتمالات الاربعة السابقة
فيظهر ضعف ما في تفسير بعضهم اياه فتدبر الثاني تذنيب وقيل ان مقتضى الاصول اللفظية
كون صيغة الامر موضوعة للقدر المشترك بين الفور والتراخي نظرا الى استعمالها في كل منهما في المحكم ومن
وجود المانع بينهما والاصل ح وضع اللفظ للقدر الجامع اذا المجاز استعمال فيه ايضا او يبعد فيه وفيه
انه اذا لم يتم دليل على اعتبار مثل ذلك الاصل على تسليم الصغرى في المقام هذا مضافا الى امكان
منع الصغرى ايضا فان القدر المسلم انما علمنا في بعض الموارد ان المراد هو الفور وفي بعض آخر
انه هو التراخي لكن لم يعلم بتعيين ارادتهما من خصوص اللفظ بل يحتمل استعماله في القدر المشترك
والدلالة عليهما من باب اطلاق الكلي على الفرد وهذا مع ان احراز ارادة خصوص التراخي في مورد دون
خوط الفساد فان القدر الذي يمكن العلم به في بعض انما ثبوت جواز التاخير وهو مشترك بين
ارادة نفس الطبيعة اللابشرط وبين ارادة التراخي فان يرجح الاول في التاخير في مفهوم
اللفظ حتى يكون مستعملا في التراخي اما الاشتراك بينهما فانه لا ريب في ثبوت جواز التاخير
على تقدير ارادة الطبيعة اللابشرط ولم يتبعد انهم استعماله في القدر المشترك فلا يثبت الصغرى
على كلا القولين في الاصل المذكور وكيف كان فالتمسك بالاصل المذكور في المقام مدفوع

صغرى

صغرى وكبرى فلم يثبت به الوضع للقدر المشترك حتى يعمل بمقتضاه عند الشك وهو الحمل على المطلق الشرط
هذا مجمل الكلام في مقتضى الاصول اللفظية واما العملية فالذي يمكن جريانه في المقام ثلثة منها البراءة والاستصحاب
والاحتياط واما التخيير فلا مجرى له هنا لوجه لاختصاصه بدوران الامر بين المحذورين وما نحن فيه ليس
منه فنتكلم ح في مقتضى كل من الثلثة وفي مجاريها فنقول مقتضى الاول هو اصالة البراءة
عند الدوران بين الفور التعدد التكليفي والتراخي او القدر المشترك حيث ان في معنى التراخي
هو التراخي او القدر المشترك الذي هو في معناه لرجوع الشك ح الى تعدد العبادات والحال
ان القدر المتيقن منه واحد وهو استحقاق العقاب على مخالفة الامر في جميع الاوقات والزائد
مشكوك وهو استحقاقه على خصوص اول الوقت فيبنى على عدمه كما ان مقتضاه الفور المضيق
عنده وان الامر به وبين التعدد التكليفي اذ القدر الثابت المعلوم هو استحقاق العقاب
على اول الوقت فيجب التعجيل فيه واما استحقاق العقاب على خصوص الآن الثاني ايضا فمشكوك
فيبنى على عدمه ونفي التكليف مع تامل فيه واما عند الدوران بين الفور المضيق وبين القدر
المشترك او الطلب المطلق الذي يلزمه جواز التاخير فيمكن ان يقال انه من قبيل الشبهة المحصورة
الدائرة بين الاقل والاكثر في الامور العقلية فيكون من دوران الامر بين المطلق والمقيد
فيكون من قبيل الشك في شرطية شيء للمأمور به او جزئيته له في الامور الخارجية فعلى
القول بجواز اجراء البراءة في الاقل والاكثر العقليين يجوز الحكم بنفي التكليف عن القيد
المشكوك فيه اعتباره وهو في المقام الفورية وعدم العقاب عليه فان القدر المتيقن
من استحقاق العقاب هو استحقاقه على مخالفة الطلب المطلق راسا واما في تلك الخصوصية
فلا وبالجملة اذا علم اجمالا بالطلب من الشارع وشك في المكلف به فاما ان يكون الشك من قبيل الشبهة

الدائر بين المتباينين واما ان يكون من الشبهة الدائرة بين الاقل والاكثر الارتباطيين وعلى الاخير اما
ان يكون الاقل والاكثر من الامور الخارجية بمعنى ان الاكثر في الخارج اجزاء خارجية اكثر من الاقل بمعنى
انه مشتمل عليه وعلى غيره من الامور الخارجية واما ان يكون من الامور العقلية بمعنى ان الاكثر ليس له اجزاء في الخارج
اكثر من الاقل وهذا فيما اذا دار الشبهة بين المطلق والمقيد والاول منهما كما في الشك في جزئية شيء للصلوات
او شرطيته اذا كان الجزء او الشرط من الامور والافعال الخارجية كالسورة والقنوت وغيرهما والاخر مثل
الطهارة حيث انها ليست من الامور الخارجية المحسوسة المتميزة في الوجود عن المشروط بها والثاني منها كما
في الشك في شرطية صلوة الميت مثلا بالطهارة بعد العلم بوجوبها في الجملة فمنهم من حكم بالبراءة عن الزائد مطلقا
واقتصر في الاحتياط على المتباينين ومنهم من حكم بالاحتياط في القسم الثاني من القسم الاخير ايضا وحكم
بالبراءة في الاول منهما وفي الاستقلاليين ومنهم من حكم بالاحتياط في القسم الاخير بكلا قسميه كما في المتباينين
واقتصر في البراءة على الاستقلاليين وجواز الرجوع الى البراءة فيما نحن فيه من حيث انه من القسم الثاني
من الا القسم الاخير وانما هو على القول الاول ويمكن الفرق بين ما نحن فيه وبين المطلق والمقيد بان المكلف
يقطع هناك في زمان ترتب العقاب على ترك الفعل بما علم من اجزائه وشرايطه بخلاف ما نحن فيه
وبعبارة اخرى انه قاطع هناك في زمان باستحقاق العقاب على ترك المطلق بما علم من قيوده وكونه سببا
له ولو في آخر الوقت اذا كان الامر به موسعا بخلافه في المقام فانه لا يقطع بكون ترك
المطلق بما علم من قيوده سببا لاستحقاق العقاب في زمان اصلا لا في الزمان الاول لاحتمال جواز التأخير
ولا في الآن المتأخر لاحتمال كون التكليف فوريا موقتا بالاول فيفوت بفواته وقد خرج عن
باب المطلق والمقيد ومنشأ الفرق انما هو كون الشك ناشيا من غير جهة الزمان ثمة وعنه هنا او
اخرى ان المشكوك الاعتبار ثمة من غير الزمان وهنا منه والحق بين المقامين بعد ما ذكر وان كان

لا يوجب

لا يوجب اختلاف الحكم وهو انه يمكن التفكيك بين المطلق والمقيد في الزمان ثمة بخلافه هنا حيث
انه نفس الزمان والانفكاك عن نفسه غير معقول هنا لكن لا يجدي ما في الفرق المذكور فان الكلام في المقطوع
دخول المقام في المطلق والمقيد فان الشك فيه في ان المطلق نفس الفعل من غير تقييده بانه في الآن
الاول او انه هو مع تقييده به ولا ريب ان المقيد قد يكون قيده من غير الزمانيات وقد يكون
منها وعدم حصول القطع هنا باستحقاق العقاب في زمان انما هو لازم كون تقييده نفس الزمان
وليس المعتبر في المطلق والمقيد هذا القطع وكيف كان فعلى القول المذكور يجوز نفي اعتبار الفورية
والعقاب على تركها الا ان جريان اصالة البراءة في الزائد في مطلق الاقل والاكثر الارتباطيين
بعد محل تأمل فانه انما يجري فيما اذا كان الشك في الزائد راجعا الى البدوي وكان الاقل متيقنا
في التكليف به نفسه كيف كان فينحل المعلوم الاجمالي الى المعلوم التفصيلي وهو الاقل ويكون
الشك في الزائد بدويا فيرجع فيه الى البراءة بكون التكليف به من غير بيان والالتزام به بدون ذلك
فيه اشكال مطلقا فان الاقل حقيقة دائر بين ان يكون مطلوبا بنفسه او جزء من المطلوب ولكن
ان الجزء مطلوب بتبعية مقدميته فليس هو مطلوبا حقيقة فلا يتعين كون الاقل مطلوبا كيف كان
حتى ينحل المعلوم الاجمالي اليه ويرجع في الزائد الى اصالة البراءة فيكون الحال فيهما اذا كالحال في
المتباينين فيجب الاحتياط باتيان الزائد ايضا فتدبر ثم على تقدير جواز اجراء البراءة في اعتبار
الفورية وتأخير المكلف الفعل عن اول الازمنة في بما تخيل ان الحكم نظير الحكم في المطلق
والمقيد مع تعذر القيد في اول الوقت من الرجوع الى اصالة البراءة في نفي التكليف في ثاني
الحال ايضا فانه كما يحكم ثمة بنفي التكليف وعدم العقاب راسا بعد تعذر القيد في اول الوقت
لاحتمال كون المكلف به هو المقيد لا المطلق ولا ريب انه على تقديره لا يمكن التكليف به لعدم

القدرة عليه فيكون التكليف مشكوكا بالذات واساً فيرجع الى اصالة البراءة عن العقاب عليه وكذلك
في المقام فان التكليف عليه بالفعل في المقام بالنسبة الى الآن الاول كان مشكوكا لاحتمال جواز
التأخير فيحكم بعدمه فيه لذلك وكذا الآن الثاني فان فيه ايضا مشكوك فيه لاحتمال كون
المكلف هو المقيد بالآن الاول وقد تعذر ذلك المقيد لامتناع عود الزمان الاول الذي هو
القيد فيرجع فيه ايضا الى اصالة البراءة فيكون الحاصل الرجوع اليها في نفي التكليف واساً نعم الفرق
بين المقامين ان المكلف ان ترك الفعل في الآن الثاني يقطع بمخالفة التكليف اجمالا اما المقيد
الفوري او بتركه في الآن الاول لكنه يقطع تفصيلا بكون خصوص واحد من التركين عصيانا فانه
فرع العلم بكون ما يفعله او يتركه بخصوصه منجزا عليه فعلا ولا دليل على وجوب الموافقة الاحتمالية
او التحرز عن حصول العلم بمخالفة الواقع وانت بعد ذلك الحق فساد هذا التخيل فان المقام من
قبيل الشك في المكلف به المردد بين المطلق والمقيد مع تعذر القيد بعد التمكن منه فانه في
الآن الاول كان متمكنا من الاتيان بالفعل فيه فتعذر القيد وهو الآن الاول للتمكن منه وشبهه ولا
ح في وجوب الاتيان بالفعل في الآن الثاني فان المكلف قطع بالتكليف بذات المطلق
وهو الاقل في الآن الاول الا انه لم يعلم بتعيين عدم خلية الآن الاول وكان الشك فيه بدويا
فيرجع الى الاقل الاصل في العقاب عليه والتكليف به وبعد ثبوت التكليف والقطع به لابد
من [illegible] بالامتثال قطعا او احتمالا لا على تقدير تعذر القطعي او التحرز عن الشك ولو بلسان العقل
ترك القطعي مع التمكن منه وان شئت قلت انه في الآن الاول قطع بتكليف عليه مردد بين
الذاتي الاول والمتأخر فلابد في [illegible] بالامتثال القطعي والاحتمالي على نحو ما مر ولما كان
المفروض جريان اصالة البراءة في الآن الاول بحكم العقل بل الشرع ايضا فمقتضى [illegible]

وكان

وكان
لازمه رفع اليد عن الامتثال القطعي لذلك واما الاحتمال ورفع المخالفة القطعية له فلا يلزم منه بل يجب
بحكم العقل الخروج عن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم ودفعا لاحتمال العقاب وكيف كان فما
نحن فيه من قبيل الشبهة المحصورة التي تلف احد اطرافها بعد العلم الاجمالي فان المكلف عالم في المقام
اجمالا بتكليف عليه في مجموع الزمنين المردد بين كونه تكليفا بالفعل في خصوص الزمان الاول او مطلقا
فالزمان الاول من اطراف العلم الاجمالي ولا ريب ان تعذره بعد كونه من اطرافه فيجب الاحتياط
بامتثال الطرف الاخر كما في نظيره بحكم العقل وان شئت قلت انه من قبيل الشبهة المحصورة التي
جاز تناول احد اطرافها لقيام اصل الشرعي عليه ونظيره عليه اوفق وان كان حكمها لا يختلف ولا
يخالف التي تلف بعض اطرافها بعد العلم الاجمالي فانه في المقام جاز مخالفة الفورية التي هي احد
اطراف الشبهة بحكم اصالة البراءة المحكوم بها عقلا وشرعا لكنه جواز ارتكاب احد الاطراف
لا يوجب ارتفاع حكم العلم الاجمالي بل يتعين الاحتياط في الطرف نعم لو قام امارة معتبرة
شرعا على تعيين المعلوم الاجمالي وتخصيصه بمورده جاز تناول الطرف الاخر لكون
الشك فيه حينئذ بدويا بحكم الشارع هذا كله في الشبهة الحكمية وهي الشك في مراد الشارع من الفورية
او جواز التأخير اما المعنى [illegible] اذا ثبت وجوب الفعل بدليل شرعي ودار الامر
فيه بين الاحتمالين [illegible] او لوقوع التعارض بينه وبين غيره ثم انه قد يقال بوجوب
المبادرة والاتيان بالفعل فورا على القول بافادة الامر القدر المشترك والجواز كون
المراد هو طلب الفعل من غير تقييد فيه بالفورية وذلك لانه وان احتمل مراد الشارع ولم
يكن الشبهة من جهة الحكم بل هو معلوم لكن لما كان الطلب المطلق يجوز تاخيره وايقاعا
من اول الازمنة بمعنى جواز [illegible] التمكن من اتيان الفعل بمعنى انه لا يجوز ايقاعه تاخيره

عن ذلك الوقت بحيث لو تركه فيه يستحق العقاب عليه لكون الترك ح مستندا الى المكلف حيث
انه اخره عن اول الوقت مع تمكنه من اتيانه فيه فيكون الترك مستندا الى جهله الاختياري وهو
التاخير مع تمكنه من التعجيل فلا يكون معذورا فيه والملاك الطلب لا يكون مستلزما للرخصة
واما الازمان لتعذر الاتيان بل انما هو مستلزم لاحراز التمكن فيكون تفويت المامور به
عند تعذره تفويتا له من غير مرخص شرعي فلا يكون معذورا فيه فيستحق العقاب عليه لو اتفق
ولا ريب انه ليس للمكلف سبيل الى احراز التمكن الذي يجوز له التاخير اليه فان الملاك
اللفظ لا يمكن كونه معينا للمصداق الخارجي المشتبه كونه مصداقا له فلو اخر عن اول الاوقات
مع احتمال تعذره في المتاخر من الازمنة فاتفق تعذره ح فهو متاخر له عن زمنه المستلزم
لفوته من غير مرخص شرعي فلا يكون معذورا ح فيستحق العقاب عليه ولازم ذلك بحكم العقل
لزوم المبادرة اليه مع احتمال التعذر فيما بعد مع اشتباه زمان التعذر فيما بين الازمنة
المتاخرة دفعا للعقاب المحتمل وكيف كان ففي صورة الشبهة الحكمية وان كان مقتضى حكم
العقل جواز التاخير وعدم وجوب المبادرة الا ان الشبهة الموضوعية اعني اشتباه
احراز منه التمكن الذي يجوز التاخير اليه وانما يجري الاشتغال بحكم العقل كما عرفت
لما عرفت والفارق بين الصورتين انه لما كان بيان الحكم لازما على الش فمهما لم
البيان لقبح العقاب بحكم العقل فكذا يحكم العقل بجواز التاخير في الشبهة الحكمية
حيث ان بيان الحكم من شان الش ويكون لازما عليه هذا بخلاف الشبهة الموضوعية
فانه ليس على الش تعيين المصداق المشتبه فعدم بيانه له لا يكون عذرا عند العقل ليكون
التاخير لاجله تاخيرا مرخصا فيكون العقاب محتملا لاجل التاخير والاشتغال يقتضي

بالتكليف

بالتكليف يقتضي عقلا الخروج عن عهدة العقاب عليه كما يقبح الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية
مع التمكن من العلمية مع احتمال العقاب على الاول فيجب المبادرة دفعا للضرر العقاب المحتمل
ومن هنا ظهر ضعف ما ربما يتوهم من ان موضوع قاعدة الاشتغال انما هو احتمال العقاب
فيحكم العقل ح بلزوم تحصيل الامن منه لكن احتماله منفي في المقام بحكم العقل فان المكلف شاك
في اول الوقت في تنجز التكليف عليه وكون الترك ح منشأ للعقاب فيرجع الى اصالة البراءة
ح فينتفي احتمال العقاب فلا يبقى لقاعدة الاشتغال ح موضوع وتوضيح الضعف ان العقل
انما يحكم بنفي العقاب من باب قبح صدوره من الش من غير بيان وهذا لا يكون الا فيما اذا
كان البيان من شانه فيختص بالشبهة الحكمية ولا يعم الموضوعية لعدم لزوم البيان عليه فيها
فلا يقبح العقاب فاذا لم يقبح فلا يحكم العقل بانتفاء احتمال العقاب لا من نفي التمكن بالذات
اذ كان من مقولة العقاب لا يكون الا قبح صدوره منه والمفروض عدم قبحه عليه في صورة
المخالفة المسببة عن التاخير في الشبهة الموضوعية فيه ينفي احتمال العقاب فيحقق موضوع
قاعدة الاشتغال هذا قال دام ظله ونعم ما قال ان الذي ذكره في غاية المتانة والحسن لولا
استصحاب بقاء التمكن من الفعل الى الزمان المتاخر المشكوك فيه التمكن الكون الحجة بانه في المقام
فيحرز به موضوع التمكن في الآن المتاخر فيكون التاخير ح لمرخص شرعي هو الاستصحاب
ومعه لو اتفق التعذر وترك المامور به فهو معذور فينفي احتمال العقاب فيرتفع موضوع
الاشتغال هذا مع انه يمكن التمسك باصل البراءة في اثبات جواز التاخير نظرا الى اخبار
البراءة العامة للشبهات الموضوعية بل غالبها واردة فيها فان المفروض الشك في كون
الآن الاول هو زمان التمكن من الفعل الاخير بمعنى انحصاره فيه فلا يجوز التاخير عنه فيحكم

بعدم جواز التأخير كما في المايع المردد بين كونه خمرا او خلا مثلا اذا اشتبه في جواز الرجوع الى
اصالة البرائة بمقتضى اخبار العامة للشبهات الموضوعية ايضا نعم هي من باب حكم العقل تختص
بالشبهات الحكمية حيث انها متفرعة على لزوم قبح العقاب المتوقف على ترك البيان اللازم
واما من باب الاخبار فهي بعيدة عن الشبهة وحصرها في الارتكاب فيتبع ماثبت فيه التعبد
ان في مورد دخصة او مطلقا فكذا ولا شبهة في ثبوتها مطلقا فيكون التأخير عن اول الوقت
بترخيص الشارع مؤمن عن العقاب فلا مجرى للاشتغال وكيف كان فقاعدة البرائة تتعذر
مع الاستصحاب في كل تقتضيان جواز التأخير فينفيان احتمال العقاب فلا مورد للاشتغال
فعلى هذا فالقاعدة الاولية جواز التأخير الى ما لم يقطع بكون الوقت آخر زمن الامكان وهل
ثبت دليل وارد على القاعدة الاولية وعلى انقلابها في المقام مطلقا او في الجملة وبيانه ان التمكن
من الفعل فيما بعد من الامور المستقبلة ولا ريب ان باب العلم بها منسد غالبا فلذا اوجب
اعتبار الظن فيها بحكم العقل والعقلاء الا ترى انهم يحكمون بلزوم دفع الضرر المظنون وعد
فيما يحل وكذا يكتفون في افعالهم وتجاراتهم واسفارهم الى البلدان البعيدة بالظن بالسلامة
وكيف كان فاعتبار الظن في الامور المستقبلة مما لا ريب فيه وما نحن فيه منها فيكون الظن
حجة في احراز زمن التمكن فيكون واردا على القاعدة الاولية في موضوعه فلا يجوز التأخير
ح فالعذر في دفع العقاب على تقدير المخالفة الواقعية ثم في الحال في الاوامر المطلقة بالنسبة
الى اخر التمكن كالحال في الاوامر الموقتة بالنسبة الى الوقت الموسع بالنسبة الى ضيق الوقت الذي
لا يجوز التأخير عنه فان الظن بالضيق هناك معتبر قائم مقام العلم به وارد على استصحاب
بقاء الوقت الا انه فرق بين المقامين من وجه وهو ان الاستصحاب في المقام مما لا اشبهة لنا

في جريانه

في جريانه واعتباره حيث ان المستصحب فيه وهو التمكن من غير الزمانيات بخلاف ثمة فان جريانه
فيه حيث ان المستصحب نفس الزمان بعد محل تأمل فيه قد فرغت من تحريره في بلدة سامراء المحروسة يحكيها السلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

فاعلم انه اختلفوا في ان صيغة الامر هل هي للمرة او التكرار او الطبيعة على اقوال رابعها الوقف
وهو محتمل لان يكون من جهة عدم تعيين الموضوع له والجهل به كما صرح به صاحب لم وشهد به ما
حكي من حجة هذا القول ولان يكون من جهة التوقف في المراد من جهة الاشتراك دون الوضع
ويمكن ان يكون كل من الاحتمالين قولا في المسألة كما صرح به بعض المتأخرين وكيف كان فتحقيق
المقام يتوقف على تقديم امور الاول الظاهر ان النزاع هنا كما في مسألة افادة الصيغة للوجوب انما
هو من جهة الوضع كما يشهد به كلماتهم في عنوان المسألة فان قولهم ان صيغة الامر للمرة او التكرار
ظاهر في انها موضوعة لما ذكر او يدل عليه ايضا جعل بعضهم من اقوال المسألة الاشتراك فانه لا يكون الا
بالنسبة الى الوضع بل يكفي في الدلالة عليه وجود القول بالوقف من جهة الجهل بالوضع بخصوصه او من جهة
انصراف الاطلاق اليه كما يمكن جريانه هناك ثم النزاع انما هو في مجرد الصيغة او هيئة الامر مع قطع
النظر عن الخصوصيات الخارجية حتى الخصوصيات اللاحقة لها من جهة بعض المواد فعلى هذا فاخراج
بعض خصوصيات الصيغة كما اذا كان مفروضها بمعنى الترك كاجتنب واترك كما فعله بعض المتأخرين
غير وجيه فان النزاع ليس في الخصوصيات حتى يكون اتفاقهم على كون المثال المذكور للتكرار مخصصا
لمحل النزاع بل هو في الهيئة الكلية فالزام القائل بكونها للمرة بان المراد بالمثال المذكور للتكرار انما
هو من جهة وجود المخرج عن القاعدة الكلية والاصل اللفظي اساسه فتدبر الثاني ان النزاع هنا
في ان الصيغة هل تدل على كيفية الفعل المامور به التي الذي هو معروض الصيغة وبعبارة اخرى

لما هو الحاصل من ايجاد كثير معروضها الذي هو الفعل المامور به او لا بل انما تدل على طلب الفعل ساكتة عن افادة
تكثيره باحد الوجهين من المرة او التكرار والحاصل ان النزاع في دلالة الصيغة على كثرة ما تعلقت به وعدمها
مع قطع النظر عن كون متعلقها الطبيعة او الفرد فلا منافاة بين القول بالمرة والتكرار وبين القول
بتعلق الاوامر بالطبايع فان النزاع هناك في تعيين نفس المامور به من انه هو الفرد او الطبيعة وهنا في
دلالة الصيغة على كثرة فلا يجتمع كل من القولين هناك مع كل من الاقوال هنا فالقائل بالمرة او التكرار
بناء على كون متعلق الاوامر هو الافراد يقول ان مدلول الصيغة على طلب ايجاد فرد من الطبيعة مرة او
تكرارا فانه كما تتصف الطبيعة بالمرة والتكرار كذلك تتصف الفرد بهما وهذا واضح لا غبار عليه لا يقال ان
قولهم ان الصيغة للمرة او للتكرار او الطبيعة ظاهر في ان مراد من قال بالاولين هو ان متعلق الاوامر
هي الطبيعة بقرينة جعل القول بافادتها للطبيعة مقابلا لهما لانا نقول ان المراد بالطبيعة هنا ليس
ما هو المراد بها في تلك المسألة وهو ما يقابل الفرد بل المراد بها في المقام انما هو نفس المامور به الصالحة
لتقييدها باحد القيدين سواء كان هو الطبيعة المقابلة للفرد او نفس الفرد فانه كما عرفت صالح
لتقييدها باحد القيدين ايضا فيوجد الفرد دفعة او تكرارا فالقائل بافادة الامر لها في المقام يقول
انه لا يفيد الا طلب ما تعلق به مع السكوت عن افادة كثيره مطلقا ومن هنا ظهر ضعف ما عن الفاضل
السبزواري من رده على الحاجبي حيث انه اختار في تلك المسألة ان متعلق الاوامر الفرد ونفى
هنا دلالة الصيغة على المرة والتكرار بانهما لا يتوافقان وضعف كلامه على ان يكون المراد بالمرة والتكرار
الدفعة والدفعات ظاهر واما على ان يكون المراد بهما الفرد والافراد كما هو الفاضل المذكور فهو ممنوع
ان المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد المتعددة ولا ريب ان هذين القيدين بناء على
والتعدد لم يلاحظ شيء منهما في تلك المسألة على القول بكون متعلق الاوامر هو الفرد بل النظر هناك

مقصور

مقصور في هذا الفرد او الطبيعة المقابلة له بل مع قطع النظر عن ملاحظة تكثره مطلقا سواء كان فردا او طبيعة
فافهم جيدا الثالث الظاهر ان المراد بالمرة هي الدفعة نظرا الى ظهور لفظ المرة فيها عند الاطلاق فعلى
هذا فالمتصف بها انما هو نفس الافعال المامور بها باعتبار معانيها المصدرية اي ايجاد الحركات والسكنات
فان الدفعة انما هي صفة للايجاد لا للاثر الحاصل منه فيكون المتصف بها المبادي المعروضة للصيغة
باعتبار معانيها المصدرية لكونها بهذا الاعتبار من مقولة الايجاد لا الاثار الحاصلة من تلك المبادي وهي
ما يقابلها الحاصل من المصدر وكذا التكرار ظاهر في الدفعات فانه من الكر بمعنى الرجوع وهو انما
يتصور بالنسبة الى الافعال التي من مقولة الايجاد دون الاثار فلا يتصف به الا المبادي باعتبار معانيها
المصدرية ويرد بذلك ما عن بعض من ان المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد المتعددة فيجب
عقلا او شرعا ولم يتبين من كلامه ان المراد بالفرد والافراد من الايجاد او من الاثار ويحتمل كلامه كل
منهما لصحة اتصاف كل من الايجاد والاثر الحاصل منه بالفردية فان الايجاد الواحد فرد من الايجاد
المطلق فضرب واحد فرد من مطلق الضرب كما ان الاثر الواحد فرد من مطلق الاثر فالاثر
الحاصل من الضرب فرد من مطلق الاثر الحاصل به فان كان مراده الاحتمال الاول فيتصادق هو
المرة والتكرار بهذا المعنى لهما بمعنى الدفعة والدفعات غالبا فيتصادق التكرار بهذا المعنى مع الدفعات بمعنى
فيما اذا وجد الفعل ايجادا متعددا في ازمنة متعاقبة بان يكون كل ايجاد عقيب آخر فهنا يصدق
انه اتى به دفعات وانه اتى بافراد من ايجاد هذا الفعل ويتصادق المرة بهذا المعنى لها بمعنى
الدفعة الواحدة فيما اذا اوجده ايجادا واحدا بحيث لم يكن معه ايجاد آخر حاصل معه فانه ح
فرد واحد من الايجاد ودفعة واحدة ويفترق التكرار بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما
اذا اوجده متعددا اي بايجادات متعددة في زمان واحد كما اذا امر بكليات يديه فاوجد

بكل واحدة مرة او اخذ بكل واحد شيئا فاوجد بكل منهما امتثالا مثلا فهنا يصدق التكرار بهذا المعنى دون
معنى الدفعات فان تعدد الازمنة وتعاقبها ماخوذة في مفهوم الدفعات فهي لا تصدق الا على الايجادات
المتعددة المتعاقبة وبعبارة اخرى ان الدفعة عبارة عن ايجاد الشيء في آن واحد فالدفعات ايجادات
في ازمنة متعددة متعاقبة هذا لكن المرة بهذا المعنى لا ينفك عنها معنى الدفعة وكذا العكس فيكون النسبة
بين معنييهما التساوي فكلما تحقق ايجاد واحد يصدق عليه الايجاد دفعة واحدة وكذا العكس واما
النسبة بين معنى التكرار فهي العموم والخصوص المطلقين فانه بمعنى الدفعات اخص منه بهذا المعنى مطلقا
ولكان مراده الاحتمال الثاني فلا تصادق بين معنى المرة والتكرار اذ الجنسب المصادق مطلقا نعم قد
يتحقق التصادق بحسب الموجود والنسبة بحسبه بين معنى المرة اذا هو العموم والخصوص المطلقين
بمعنى انها بمعنى الاثر الواحد اخص منها بمعنى الدفعة الواحدة مطلقا كما لا يخفى وكذا النسبة بين معنيي
التكرار هي العموم والخصوص المطلقين ايضا ويتحقق هو بهذا المعنى عن معنى الدفعات فيما اذا وجد
بايجاد واحد موجودات متعددة كان يقتل بضربة واحدة متعددا فهنا يصدق هو بهذا المعنى
دون معنى الدفعات بل الصادق عليه انما هي الدفعة بل الصادق عليه انما هي الدفعة الواحدة
لا غير هذا لكن الظاهر بل المقطوع به انه لم يرد المعنى الثاني فانهم جعلوا العتق المأمور بالعتق اذا اعتق
رقابا بصيغة واحدة من الثمرات بين القول بالمرة والقدر المشترك ولو حملوا على ذلك لجعلوه من
الثمرات للقول بالتكرار ايضا فان الموجود آثار متعددة بايجاد واحد فيكون في ظهوره عدم
الارادة بل في القطع به الاحتمال الاول وذلك لانهم جعلوا صورة ايجاد افعال متعددة
في آن واحد من موارد الثمرة بين القول بالمرة والقول بالقدر المشترك فلو كان هذا الاحتمال
ثابتا لما ذكروا انه يحصل الامتثال بالجميع على القول بالتكرار بهذا المعنى او على هذا الاحتمال مع انهم

لم يتفقوا

لم يتفقوا الى ذلك اصلا هذا ويكفي في القطع بعدم الاحتمال الثاني على الاطلاق اتفاق القائلين بالتكرار بل واهل
منزلة اهل وانما اذ لا ريب ان الدوام لا يصدق في شيء من الصورتين المذكورتين اي صورة ايجاد آثار
عديدة بايجاد واحد وصورة حصول ايجادات كذلك في آن واحد نعم الايجاد الواحد لجميع آثاره وكذلك
الايجادات العديدة الواقعة الحاصلة في آن واحد من اجزاء الدوام فيكونان من اجزاء التكرار والقائل
به لا يقول بتحقق امتثال الامر ببعض اجزائه وسواء جعله تكاليف عديدة مستقلة او تكليفا واحدا
متعلقا بالمجموع اما على الاول فلان المفروض ان عليه تكاليف عديدة فالاتيان بفعل واحد لا يكون
امتثالا لجميعها حتى يكون امتثالا للامر على وجه التكرار واما على الثاني فواضح فتدبر ويظهر من ذلك ان
الذي عبر عن المرة والتكرار بالفرد والافراد انما اراد بالمرة الايجاد الواحد وبالتكرار الايجادات المتعددة
المتعاقبة لا ما طلم ضيعت مراد القوم بعبارة اخرى ولعل الداعي الى تفسيره اياهما بذلك انه ممن يقول
بتعلق الاوامر بالفرد فافهم ثم ان مقتضى ما قررناه صدق المرة على افعال متحققة في آن واحد بالغير
المجموع مصداقا لها حيث انها وقعت دفعة لكن قال دام ظله يشكل حمل المرة في كلامهم هنا على ظاهرهم
وهو الدفعة مطلقا حتى يدخل فيها الصورة المذكورة فافهم حتى المعتبر في المرة بالدفعة لا الفرد
فالواقع الصورة المذكورة انه على القول بالمرة يحصل الامتثال بواحد من الافعال المذكورة واما
على القول بالقدر المشترك فالجميع امتثال فيظهر من ذلك ان مرادهم بالدفعة المنحصرة فيها المرة
انما هو الايجاد الواحد سواء كان مقارنا للايجاد الآخر او كان هو وحده نعم مرادهم بالتكرار
انما هو الدفعات اي الايجادات المتعاقبة في الازمنة المتعددة كما ذكرنا فصل اهذا ينبغي
التقابل التام بين معنى المرة والتكرار اقول اللهم الا ان يحمل اجزاء التكرار انه عبارة عن
المرة بهذا المعنى بان يكون مراد القائل به ان المتصف بالوجوب ولو تبعا في كل زمان من الازمنة

المتعاقبة انما هو ايجاد واحد يوجب فيما اذا تحقق منه افعال متعددة في ان واحد احدها لا الجميع وليس
ببعيد فافهم وكيف كان فظهر مما حققنا ان مراد القائل بالمرة انما هو الاتيان بالمامور به مرة واحدة وبعبارة
فارسية يكبار ومراد القائل بالتكرار الاتيان به دائما ما امكن عقلا او شرعا وبعبارة فارسية [illegible]
او هميشه فيكون المرة عبارة عن الايجاد الواحد والتكرار عبارة عن الايجادات المتعاقبة الى حد الوسع
وان شئت قلت ان المراد بالمرة انما هو حصول واحد المامور به وبالتكرار حصولات ووجودات
متعددة له متعاقبة الى ما امكن فان الذي ابطلنا انما هو كون المراد بالاول مجرد ايجاد الدفعة ولو بايجادات
متعددة متعاقبة وبالثاني مجرد تعدد الايجاد من دون التعاقب فلذلك قيدنا المراد بالاول
بكون الدفعة باعتبار ايجاد واحد بل حقيقة يخرج هذا عن حقيقة الدفعة في صورة حصول
ايجادات متعاقبة فان المتصف بها حقيقة هو المجموع لا الواحد وكيف كان فبنينا على ان المراد
بالمرة هو الايجاد الواحد وان المراد بالتكرار الايجادات المتعاقبة لكن لا يأبى كلامهم عن حمل المرة
عبارة عن وجود واحد للمامور به ولو كان من ايجاد واحد والوجود متعدد او متعاقبا بل يظهر من جعل الثمرة
بين القول بالمرة والقول بالقدر المشترك فيما اذا قال المامور باعتق العبيد انه [illegible]
ان المراد بالمرة ذلك اذ لا ريب ان الايجاد واحد والمتعدد انما هو العتق لا الايجاد فانه بالنسبة الى
كل واحد من العبيد له وجود وكل واحد من تلك الاعتاقات فرد من العتق ووجه الطبيعة وذلك فيما قلنا
انهم قالوا انه على القول بالمرة فالمامور به عتق واحد من العبيد فيتخرج بالقرعة فلو كان المرة عبارة
عن ايجاد واحد لكان عتق الجميع مصداقا للمرة فلم يتم الفرق بين القولين من هذه الجهة فعلى هذا
يحصل التكرار ايضا عبارة عن وجودات متعددة متعاقبة على النحو المذكور فعلى هذا فيكون
جزء التكرار واحدا من وجودات متعددة متعاقبة لو اوجدها في آن واحد لا بجميعها فيكون

هو المتصف

هو المتصف بالوجوب ولو تبعا لا الجميع فافهم الرابع الظاهر المصرح به في كلام بعضهم كما اشرنا اليه هو ان
مراد القائل بالتكرار ليس وجوب استيعاب جميع الاوقات بالاشتغال بالفعل المامور به
بل المراد وجوبه الى ما امكن عقلا بمعنى عدم بلوغه الى حد التعذر شرعا بمعنى عدم بلوغه الى حد العسر
المنفي في الشريعة ايضا وعدم مزاحمته لواجب اخر اهم منه لكن لا يخفى انه ليس المراد اخذ هذا القيد
في مفهوم الصيغة بل الظاهر ان مراده كما صرح صاحب المعالم هو ذلك لانها على الاشتغال بالفعل دائما
وهذا التقييد انما يثبت من الخارج فلا يستلزم استعمال الصيغة في المقيد وهذا التقييد ايضا
ثابت على القول بالمرة ايضا فانه اذا وجب امره فلا ريب ان تعذره او تعسره او مزاحمته لاهم منه
موجب لرفع التكليف عنه قطعا ثم على ما حققنا المرة والتكرار على القول باحدهما يكونان قيدين
لمعروض الصيغة والهيئة فيكون الهيئة مقيدة لمعروضها باحد الامرين في الجملة لا محالة ولا يعقل
جعلهما قيدين للطلب المستفاد من الصيغة اما على القول بالمرة فلان الطلب واحد لا محالة
فيلغى تقييده بالمرة واما على القول فلا ريب ايضا ان الطلب واحد شخصي فلا يمكن اتصافه
بالتكرار فلا يحتمل ذلك في كلام القائل بالمرة والتكرار وهذا مضافا الى ما نقطع به كما اشرنا
اليه سابقا من ان النزاع في المقام في دلالة الصيغة على كيفية الفعل المامور به وعليهما فيكون
المرة والتكرار من صفات المامور به وقيوده وهذا واضح ثم المراد على القول بها فهل المراد اعتبار
تقييد المامور به بها على وجه لوحظ مفهومها ايضا وبعبارة اخرى هل المراد على هذا القول
ان المطلوب هو الفعل بعنوان المرة بحيث لا يكون مهيتها فيها فلا يحصل الامتثال لو فعله
مرات متعاقبة اذ المراد تقييده بها من حيث اعتبار وجودها منحصرا دون اعتبار عدم
غيرها فيكون المراد ان المطلوب هو الفعل مرة لا بشرط مع سكوت الصيغة عن ... لانها على غيره

تلك المرة نفيا واثباتا الظ من مقالة القائلين بالمرة واستدلالهم هو الوجه الثاني هذا فيما اذا
اوجد الفعل في الآن المتاخر عن زمان ايجاده اولا واما اذا اوجد فعلين في زمان واحد فقد
عرفت ان الظ انه ليس مراد القائل بالمرة تقييد كون الايجاد بعدم اجتماع ايجاد آخر معه مقارن
له ثم مراد القائلين بالتكرار انه يحتمل وجهين احدهما ان يكون التكرار ماخوذا في المامور به على
وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا بالاتيان به مكررا على الوجه المتقدم وثانيهما ان يكون ماخوذا
بلحاظ كونه عنوانا عن الافعال المتكررة فتكون كل واحد من تلك الافعال واجبا مستقلا
يحصل بكل منهما امتثال وترك كل منهما عصيان الظ هو الثاني نظرا الى قياسهم المقام بالنهي
فان دلالة النهي على التكرار على هذا الوجه الخامس الثمرة بين القول بالتكرار وكل من القولين
الآخرين واضحة واما بينهما فهي في غاية الخفاء جدا نظرا الى كفاية المرة بالمعنى الذي عرفت
في امتثال الامر على كل من القولين وثبوت التخيير عقلا بين جميع افراد المامور به في
مقام الامتثال على كل منهما اذ القائلين بالمرة لا انهم يقولون بتعيين فرد خاص بل يكتفون
باي فرد واحد من افراد الماهية كالقائلين بالطبيعة وكيف كان فقد يقرر الثمرة بينهما
فيما اذا اتى المكلف بازيد من فرد واحد دفعة فالجميع امتثال ومتصف بالوجوب على
القول بالطبيعة وعلى المرة احد الفردين والافراد على البدل لتساوي الافراد من حيث
ذاتها في كونها موجبة لحصول الامتثال ومحققة للقدر المشترك بينها من غير ترجيح
خارجي لاحدها ومعين له ولو احتيج الى التعيين استخرج بالقرعة ان قلنا بجريانها في
المقام والوجه في ذلك انه على القول بالقدر المشترك فالمطلوب من المكلف حصول الطبيعة
ووجودها سواء قلنا بتعلق الاوامر بالطبايع او بالافراد اذ على الثاني فالمطلوب ابتداء

هو الامر المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد اي ما يصدق هي عليه وعلى الاول نفسها فيكون المنطبق
عليها واجبا مقدمة وعلى التقديرين فالمطلوب هو حصول القدر المشترك بين الفرد الواحد
والافراد المتعددة المتعاقبة او المجتمعة في الوجود واما على الثاني انه يكون المامور به كليا
صادقا على ما ذكر لعدم تعيين المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد في فرد خاص بل المراد به الاعم
من كل ما ينطبق على الطبيعة فيصدق في كل ما ينطبق عليها وجود الطبيعة باعتبار الوجود كما مر سابقا
والحاصل ان المط وجود الطبيعة وعلى الاول نفسها فيكون وجودها مطلوبا من باب المقدمة
وكيف كان فعلى القول بالقدر المشترك فالمط بقول مطلق هو وجود الطبيعة وحصولها في الخارج
ولكن ان لها وجودات وحصولات متعاقبة متعددة بتعدد الافراد الا ان بجميع تلك الحصولات
ايضا مصداق آخر لحصول الطبيعة فيكون حصول الجميع ايضا منطبقا على المطلوب كانطباق كل
من تلك الحصولات عليه والمفروض ان حصول الجميع المنطبق على المامور به في حال الامر و
بداعيه متصف بالوجوب ويكون امتثالا للامر اذ المعتبر في الامتثال امران احدهما انطباق
الفرد الماتي به على المامور به بمعنى صدقه عليه وثانيهما وقوعه حال الامر وبداعيه والمفروض
تحقق كليهما في المقام بالنسبة الى حصول الجميع فيكون امتثالا للمامور به ومتصفا بالوجوب
هذا بخلاف القول بالمرة اذ المطلوب على هذا القول كما عرفت انما هو الفرد الواحد من الطبيعة
فيكون المنطبق على المامور به هو كل واحد من الافراد الحاصلة دفعة دون الجميع ايضا لعدم
صدقه عليه فيكون المتصف بالوجوب والامتثال احد تلك الافراد على البدل لعدم
مميز لها لتساوي الكل في الانطباق على المامور به ووقوعها حال الامر وبداعيه لا الجميع
لعدم انطباقه على المامور به فان قلت مقتضى ما ذكرت ان المامور به على القول بالقدر المشترك

فرد آخر منطبقا عليه بخلاف القول بالمرة لانحصار افراده ح فى الآحاد وذلك لا يوجب تعين
المجموع على الاول فى كونه امتثالا وواجبا بل نسبة المامور به ح اليه كنسبته الى كل من الآحاد
كما لا يتعين ذلك فى واحد من الآحاد على القول بالمرة والوجه فيهما واحد وهو تساوى صدق
المامور به على جميع الافراد قلنا ما عنينا باتصاف المجموع بالامتثال والوجوب تعينه للامتثال
فيه بل المقصود انه كل واحد من الآحاد ح صالح للاتصاف بهما بمعنى ان للآمر ح ان يحتسب للمكلف
عن المامور به مجموع الآحاد ويثيبه عليه لانطباقه عليه ووقوعه حال الامر وبداعيه كما ان له ان
يحتسب واحدا من آحاد هذا المجموع بخلاف القول بالمرة فان مورد الاحتساب عليه منحصر فى الآحاد
لعدم انطباق المجموع ح عليه وكان واما حال الامر فالمحتسب عن المامور به عليه مردد بين
الآحاد فقط وعلى القول الآخر بينها وبين المجموع فيظهر الثمرة بينهما فيما مست الحاجة الى تعيين كما تصادفه
به عند الاتيان به منفردا فيقول الامر ح على القول بالتخيير بينه وبين المجموع حقيقة الى التخيير
بين فعل الزائد وتركه لا الى بدل فتفطن هنا يظهر فساد توهم امكان اتصاف الزائد بالوجوب
اذ لا معنى لوجوب ما يجوز تركه لا الى بدل وكيف كان فقد ظهر انحصار الثمرة بين القولين
على تقدير الاتيان بالافراد متدرجة متعاقبة لابتنائها على جواز التخيير العقلى بين
الاقل والاكثر كما فى الشرعى على الاظهر وقد عرفت ما فيه واما على تقدير الاتيان بها دفعة
فالظاهر ظهور الثمرة بينهما ح ويمكن تقريبها على وجهين احدهما انه على القول بالمرة ينحصر مصداق
المامور به المنطبقة عليه فى آحاد الافراد المتحققة دفعة لما عرفت من ان المطلق على هذا القول
انما هو كل واحد من آحاد تلك الافراد المتحققة دفعة فان كلا منها يصدق عليه انه فرد واحد
من الطبيعة الواردة عليها الامر وانه وجود واحد للطبيعة دون المجموع منها اذ لا يصدق

المامور به

المامور به عليه ح فانه عين الافراد المتعددة والوجودات كذلك فلا يمكن صدق الفرد الواحد والوجود الواحد
للطبيعة عليه واما على القول بالقدر المشترك فالمجموع ايضا فرد آخر للمامور به ومنطبق عليه اذ عليه يكون
المامور به عبارة اما عن حصول الطبيعة او حصول ما ينطبق عليها من دون تقييد بالوحدة ولا ريب فى صدق
كل من هذين على المجموع ايضا كصدقه على كل واحد من آحاد الحصولات والوجودات فان مجموعها ايضا
نوع حصول للطبيعة او لما انطبق عليها وح فلما كان المفروض تحقق تلك المصاديق المتساوية فى
الانطباق على المامور به دفعة فكل منها صالح للاتصاف بالوجوب والامتثال لتحقق ما يعتبر
فى حصول الامتثال فى كل منها اذ المفروض صدق المامور به على الجميع على حد سواء ووقوع الجميع
حال الامر وبداعيه فكل منها صالح لان يحتسبه الآمر عما امر به ويثيب عليه لكن لما كان الوجوب
الفعلى عند ح احد الامور المنطبقة عليه فيتردد بين احد تلك الافراد المتحققة دفعة على القول
بالمرة لانحصار فرده فيها كما عرفت وبينها وبين المجموع على القول بالقدر المشترك فيظهر الثمرة بينهما
عملا فيما اذا ترتب على الوجوب الواقعى حكم فاحتيج الى التعيين بالقرعة ان قلنا بها فى امثال
المقام فانا [illegible] انها منحصرة فى الآحاد على القول بالمرة وهم المجموع على القول الآخر هذا وتامل ثانيهما
انه بعدما تقرر بانه على القول بالقدر المشترك يكون المجموع من الآحاد المتحققة دفعة ايضا فردا
للمامور به ومنطبقا عليه فنقول انه كلما كان المامور به افراده من قبيل الاقل والاكثر فالظاهر
المغروس فى العرف فى باب الاطاعة والامتثال فى ذلك فيما اذا ثبت من قبل الآمر جواز فعل
الزائد فى نفسه مع قطع النظر عن هذا الامر ان المامور به ان يقتصر بالاقل فيحتسب منه ذلك
ح ويثيب انه اتى بالمامور به وامتثله فيقوم الوجوب به ولو ان ياتى بالاكثر وهو الاقل منضما الى الزائد
فالمحتسب منه عن المامور به ح انما هو هذا المجموع لا بجزئه سمى المامور به المتحقق بالاقل الموجود فى

نعنه بمعنى ان الآمر يحب هذا المجموع عما امر به وتقبله عنه من دون نظر الى الأقل الموجود في ضمنه مع انه
مصداق المامور به فالوجوب قائم بخصوص المجموع من حيث المجموع الا ترى ان الوالد مولى عبيده باحضار
الماء فاتى بقدح مملو منه بحيث يزيد عن اقل ما يؤدى به حاجة المولى فالعرف يحكمون بكون الاتيان
به لهذا القدح الزائد على قدر الحاجة امتثالا واطاعة للامر ومنطبقا على المامور به فيقولون ان ما امر
مولاه فقد اتى به لا ان ذلك لحصول الامتثال بالأقل الموجود في ضمن الكل الا ترى ان
المولى لو اراد التجربة واخذ الأقل ورد الزائد معللا بان المجموع ليس مما امرت به لعجبه العقلاء
وينسبونه الى الجنون وهكذا الامر بالمشي مثلا او مسح شيء بشيء او مسح باكثر ما يتحقق به مسمى المشي والمسح
وليس ذلك كله الا لكون الاكثر امتثالا للمامور به فتحقق من ذلك كله ان كل ما اوجد المامور واتى
به حال وجود الامر من مصاديق المامور به فالامتثال قائم بما اتى به فان كان هو الأقل وحده فهو
قائم به وان كان الاكثر فهو قائم بالمجموع لا الأقل الموجود في ضمنه او المراد بينهما والسر في ذلك ان امتثال
الأمر انما هو بايجاد المامور به حال الأمر وفي زمانه فان اقتصر على الأقل فايجاده انما هو به فيقوم
الوجوب به وان تعدى وضم اليه الزائد فلا يعد الأقل ح غيرها ايجادا للمامور به بل المقدور
انما هو المجموع من حيث المجموع لا غير فلذا يقوم به الامتثال والوجوب دون الأقل ح دون الأقل
بالقدر المشترك في الصورة المفروضة فالامتثال قائم بالمجموع معينا من غير حاجة الى معين
من قرعة وغيرها فهو محسوب جلغا واما على القول الاخر فلا يمكن قيامه بل بالافعال المجتمعة ويحتاج
التعيين الى معين بهذا هو الذي ينبغي التصديق به في مقام الثمرة واما الوجه الأول فقد ظهر ضعفه
من ذلك ومما حققنا ظهر ايضا محل القول بالتخيير الشرعي بين الأقل والاكثر وانه جائز مطلقا فلا وجه
العقلي كما في المقام فان الحق كما عرفت التفصيل بين صورة الاتيان بالاكثر دفعة بمعنى دفعة الجزاء

[illegible] الموجود في ضمنه [illegible] المامور به ح قائم [illegible]

بجوز

فيجوز اذا احرزنا من الخارج جواز فصل اصل الزيادة وصورة الاتيان به متدرج الاجزاء فيمتنع
مطلقا ثم انه قد يقرر الثمرة بين القولين في صورة المذكورة وهي الاتيان بافراده مجتمعة دفعة انه
على القول بالمرة حيث انه لا يتعين الفرد الواحد للاشتراط بقيام الوجوب والامتثال باحدها من
غير تعيين ولو احتيج اليه استخرج بالقرعة ان قلنا باعتباره في مثل المقام واما على القول بالطبيعة
المشترك فيتعين الامتثال في الجميع ويكون المتصف بالوجوب المجموع دون احدها وذلك لان
القدر المشترك حيث يكون متعلقا للامر فهو انما يعتبر على وجه لا يصدق على الأقل الموجود في
ضمن الكل المتحقق دفعة بل الذي يصدق عليه انما هو الأقل منفردا او مجموع الاكثر المشتمل عليه
وعلى غيره المتحقق دفعة وبعبارة اخرى انه اعتبر على وجه يكون افراده متمايزة في الخارج بالانفراد
عن الغير بمعنى ان كل ما حصل منه في الخارج دفعة مع عدم انضمام فرد اخر معه فهو فرد له وان
انضم الى غيره فيخرج عن كونه فردا ويكون الفرد ح هو المجموع منه ومن غيره المتحقق دفعة فيختص
صدقه على الفرد الواحد فيما اذا وجد بدون انضمام فرد اخر او افراد اليه متحققة معه مجتمعة
لا مط وكذا يكون فرد المجموع من اثنين متحققين دفعة بشرط ان لا يكون معهما ثالث وثلثة
اذا تحققت مجتمعة بشرط ان لا يكون معها رابع واربعة اذا لم يكن معها خامس وهكذا على
هذا الى ان الحق الكلف بافراد مجتمعة دفعة فمصداق المامور به ح هو المجموع لا غير بحيث
لا يصدق على شيء من الآحاد الموجودة في ضمنه فاذا انحصر فرد في المجموع فهو ح متحقق
بالمجموع فيكون هو المتصف بالوجوب والمحقق للامتثال دون شيء من الآحاد الموجودة
في ضمنه هذا وفيه ان الاعتبار على الوجه المذكور وان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه بل الظاهر
من الامر المتعلق بطبيعة ان المطلوب هي الطبيعة لا بشرط ولا ريب في صدقها على كل من الآحاد

ملم لوجودها في ضمنها او المجموع من الآحاد في صورة الاتيان بها مجتمعة وليس فرد آخر له مقابل
الآحاد بل هو نفس تلك الآحاد نعم هو نوع من انواع ايجاد الطبيعة كما اشرنا اليه آنفا فان شئت
قلت انه فرد من ايجاد الطبيعة كما ذكرنا سابقا لان الطبيعة فان ايجاد الطبيعة ايضا مفهوم
كلي له افراد منها ايجادها بافراد مجتمعة وكيف كان فالتحقيق ما مر هنا وحاصله ان امتثال الامر
عبارة عن ايجاد المامور به بداعي الامر وله ايجادات الاول ايجاده بايجاد فرد واحد منه الثاني
ايجاده بايجاد فردين منه الثالث ايجاده بايجاد ثلثة افراد منه والرابع ايجاده بايجاد اربعة
وهكذا فان كل واحد من تلك المراتب مصداق الايجاد ومنطبق عليه مع انه يصدق حقيقة على
كل واحد من الفردين او الافراد في غير القسم الاول ايضا انه فرد المامور به هذا لكن لما كان
لا يكفي في الامتثال مجرد ايجاد المامور به كيف كان بل انما يتحقق اذا كان حال بقاء الامر
فكل نحو من الايجادات اذا حصل حال بقائه فيكون هو امتثالا للامر يقوم به الوجوب ولما حكمنا
بعدم قيام الامتثال بغير الفرد الاول في صور الايجاد بافراد متعددة ومتدرجا لبقى لاجل
عدم كون الاتيان بافراد منه متدرجا من انحاء ايجاده ومنطبقا عليه بل لاجل عدم دوام
حال الامر وانقطاعه بالفرد الاول فلا يتصف المجموع او الافراد المتأخرة بالامتثال لو
لذلك فلو فرض محالا دوامها ايضا في حال الامر لقيام الامتثال بالمجموع على الاوجب وكيف كان
فوجه عدم قيام الامتثال بفرد واحد في صورة الاتيان بافراد مجتمعة متعددة مع ان كل واحد
صالح للامتثال بمعنى انه لو كان منفردا لا وحده الكفى في ارتفاع الامر ان استناد ارتفاع الامر
وحصول الامتثال الى بعض معين ترجيح بلا مرجح اذ المفروض وجود كل منها مقارنا للوجود
الآخر فلا معنى لاستناد الامر الى احدى العلتين الواردتين في مورد دفعة معا بخصوصها

والبعض

والى البعض مردد لا معنى له لاستناد الاثر الى احدى العلتين الواردتين في مورد دفعة معا بخصوصها
فانه ممتنع عن احدهما لكونه عبارة عن احدهما فيتعين استناده الى الجميع والسر في ذلك ان هذا من قبيل
توارد علل متعددة دفعة على مورد واحد فان وجود كل فرد علة تامة للامتثال اذا حصل حال الامر
منفردا لكنه ح لا يمكن استناد الامر وهو الامتثال الى بعض معين ولا مردد بل يصير الجميع ح بمنزلة
علة واحدة فيكون الاثر مستندا الى الجميع ولذا قال اهل المعقول ان العلل المتعددة اذا توارد
على مورد واحد دفعة فهي علة واحدة وكيف كان فصدق الحيثية الجموع للامتثال انما هي من جهة صدق
ابعاضه فانه عين تلك الابعاض وانما استند الاثر في المفروض الى المجموع من حيث المجموع لما ذكر فتحصل
من ذلك ان كل ما يوجد من افراد المامور به من المكلف حال بقاء الامر فالعلة انما هو تمام ما يوجد منه
ح ان فردا ففرد او فردين ففردين او ثلثة فهي مراتب بعضه ولكان مصداقا له ويصدق عليه
انه ايجاد المامور به ولتعلم ان افضلية احد الافراد المجتمعة في المفروض لا يمكن كونها مرجحة بحيث
توجب تعيين استناد سقوط الامر الى ذلك الفرد فان الافضلية وغيرها من تلك الجهة
سواء نعم يمكن ان يكون مرجحة من حيث اعطاء الثواب بان يختار الآمر ذلك الفرد ويعطي الثواب
الاكثر مما يعطي على غيره من الافراد هذا كله بناء على القول بالمرة لا بشرط واما على القول بها بشرط لا
كما احتمله بعضهم في كلام القائل بالمرة فالثمرة واضحة بينه وبين القول بالقدر المشترك اذ عليه
لا يحصل الامتثال في الصورة المفروضة اصلا وليس هنا على عدم جواز اجتماع الامر والنهي
كما زعمه بعضهم بل على جوازه ايضا كذلك اذ المفروض على هذا القول ان المقيد بان لا يكون معه
غيره وهو لم يحصل ثم ان المحقق القمي ره نفى الفرق بين القول بالمرة بشرط وبين القول
بالطبيعة من جهة الدلالة على انه لا يجب الاتيان الا بفرد واحد قال فان المراد من طلب الطبيعة هو

ايجادها في الخارج وهو لا يمكن الا في ضمن الفرد ولا ريب انه يحصل بالاتيان بفرد واحد فيقوم بدلا له
الامتثال انه لا يجب في صورة طلب الماهية الامر الاتيان بفرد واحد منها فما زاد لا يتصف بالوجوب الى
ان قال والحاصل عدم الفرق بين انفراد الافراد في الوجود وبين اجتماعها في عدم مدخلية انضمام
كل منها بالاخر في حصول فرد اخر الا ان يحصل به تركيب حقيقي يوجب التغاير انتهى موضع الحاجة
من كلامه ولا يخفى ما فيه اما في دعويه الدلالة الامتثال المذكورة فلانا لا نفهم تلك الدلالة بعد
فرض ان النظر في الامر الى نفس الماهية واما في نفي الفرق بين الاتيان بالافراد مجتمعة وبين الاتيان
بها متدرجة فلما عرفت من ان عدم استناد الامتثال والوجوب الى غير الفرد الاول في الثاني
بسقوط الامر حين الاتيان بذلك الغير بخلاف الاول وقد عرفت انه اذا اتى بها مجتمعة فعلى القول
بالطبيعة فالامتثال بالجميع وليس ذلك مبنيا على كون الجميع فردا اخر للماهية كما تخيله قده بل
نقول ح ان الموجود افراد متعددة منها ويصدق ح على كل واحد انه تلك الماهية لكن الامتثال في
الجميع من حيث المجموع دون بعض ترجيح بلا مرجح لما عرفت من كون ذلك من باب توارد علل متعددة
على مورد واحد فتعين فافهم تنبيه قد عرفت انه لا ثمرة بين المرة بكلا الاحتمالين فيها وبين كون
المراد بها هي لا بشرط او بشرط لا وبين القول بالقدر المشترك في صورة الاتيان بالافراد المتعددة
دفعة من جهة حصول الامتثال بالفرد الاول بمعنى سقوط الامر به بمعنى انه يرتفع على القولين
العقاب عن المكلف بالفرد الاول وانه لا بعث على المكلف ح من قبل الامر بالنسبة الى
ثم انه اذا فرض ان الفرد المتاخر افضل من الماتي به اولا بحيث في نظر الامر بحيث لو كان اتيانه اولا
لاعطى الثواب اكثر مما اعطى على الماتي به الذي هو ادون منه فهل يتصور جواز الاتيان به ح
بعنوان كونه هو المامور به الواجب مع قيام دليل من الخارج على جوازه الا ومشروعيته ان

المؤدي

المفروض عدم الامر الاول ح بمعنى البعث والتحريك الاولي اولا فلا بد ح من التأويل في ذلك الدليل ان
امكن بحمله على كون الاتيان به مطلوبا مستقلا او بغيره من المحامل والا فيطرح لمخالفته للعقل مثلا اذا صلى
المكلف منفردا فلا ريب انه يرتفع بها استحقاق العقاب على ترك الصلاة ثم قامت جماعة وفرضنا
ان الدليل الخارجي دل على جواز فعل تلك الصلاة ايضا بالجماعة على انها تلك الصلاة فهل يتصور جواز
الاتيان بها ح على انها الواجبة عليه اولا بل لا بد من فعلها ح بعنوان كونها فعلا مغايرا لها فلا بد
هنا بمعنى عدم ملاحظة كونه هو الفعل السابق الواجب عليه قبل الاتيان به فان استحقاق العقاب
وان كان يرتفع بالفرد الادون الماتي به اولا يقينا الا انه يمكن توقف حصول الغرض به متوقفا على
اتيان المكلف بالفرد الافضل بعده بان يكون بحيث لو اقتصر المكلف عليه لاكتفى الامر به وان لم يقتضي
عليه ولو اتى بالافضل بعده فيتم الغرض به ويكون هو المحسوب عن المامور به ويثاب عليه دونه
فيكون المكلف ح ايضا اتيا بذلك الواجب ايضا فان فعله الافضل ح على انه هو ذلك الواجب متحقق
به ذلك الواجب ايضا فيكون هذا امتثالا للامر السابق عليه بمعنى موافقة الغرض المقصود منه
وتحصيله وان شئت قلت ان امتثال كل امر عبارة عن الاتيان بالمطلوب منه حال كونه مطلوبا
وبعبارة اخرى فارسية اينكه امتثال هر امرى عبارت است از آوردن آن چيزى كه خواهش مولى باشد
بآن چيز واين امر در حالت بقاء خواهش او متحقق مى‌شود پس در صورتى كه توقف داشته باشد گذشتن
مولى بفرد ادون بر فرد ديگر تا آخر وقت بحيثيتى كه هر گاه بماند يا اينكه احتمال است كه مكلف
اتيان بفرد افضل ميكند نيز در وقت پس خواهش مولى مرتفع نشده است تا آخر وقت اگرچه بعث
وتحريك او مرتفع و نميتواند عتاب كند عبد را بعد از اتيان بفرد ادون پس هر گاه فرض شد بقاء
خواهش او تا آخر وقت ومكلف اتيان بفرد افضل نيز كند پس اتيان كرده است خواهش مولى در حالت

بقاء خواهش و مطلق میشود این فرد فضلی با نچیز که مامور بود کرخه مکلف در این هنگام ها نچیز را اورد که مولی
امر به و کرده بود و از روی آن امر اوله بجهت اینکه اوردن فضل را در این هنگام از روی خواهش است که در امر
اول بود و هست و حقیقة امتثالی نیست الا اوردن فعلی از روی آن امر و از جهة اوردها بقا آن امر بجمله
اگر چه بجمع اثارش باقی نباشد و شکی نیست اینکه آن در صورة مفروضه بعض اثارش که خواهش باشد و هم نفع
بعض از اثار او است که استحقاق عقاب باشد الا نمی بینی هر گاه مولی از عبدش اب طلب کند در وقت
موسعی که سعة او در اول حد فرد یا ازید از افراد اب مندرج اداشته باشد و عبد او لا قدحی از اب در یا اورد
مولی احتمال بدهد یا یقین داشته باشد که عبد بعد از این تا اخر زمان مقرر قدحی دیگر از اب خوب تر ادعو
دخواهش او باب فضل مشیر است از اب دریا پس از این جهة تاخیر انداخت است میدان ابرا
با اینکه این احتمال هم نمیداده یا اینکه غفلت کرد لکن بسبب مانع خارجی ابرا نخورد تا عبد قدحی اب خوب را
اورد از باب اینکه فهمیده اینکه میدان مولی باد مشیر است و هنوز میلش و خواهش قیمت پس بلکه عقیب
که گفته میشود که عبد در این هنگام باز طاعة و امتثال مولی کرد است و خواسته او را اورده است و هیچ نیست اینکه
گفته شود در این هنگام که مولی ثواب خواسته بود اوردن پس چه دیگر برای اب اورد بلکه استحقاق
مدح و ثواب را دارد بجهة انکه ثواب موقوف نیست بر بقاء تعیش تحریک حتمی بلکه کفایت میکند در او
بقاء بعض اثار او که خواهش باشد بلکه بنا عرفان باید ثواب در این هنگام بیشتر باشد چه هرچه اینکه هر کاه
اینده تو فرد فضل را اورده باشد بجهة او رد مش فرد فضل را در این هنگام بسبب محبة او جزء فوق تحسین مولی است
یا قدرة او بر ترک بجهة اینکه مفروض این است که استحقاق عقاب بفرد اول مرتفع است پس مکلف دارد
عبد از ترک فرد فضل پس اوردنش او را نیست الا بجهة صرف تحصیل محبوب مولی و این حال بنده که دا ایم
است لا عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک

وبالجمله

وبالجمله در صورتیکه فرض شد که هنوز مولی فرد اول کار بجهت است و فرد فضل در اینهنگام و معدی شد پس با فرد اول
در جهة تحصیل غرض در عرض واحد میشود بلکه این نحو اکمل است پس الیق میشود بحسب اب ازدیاد ب و اعطاء
ثواب و از اینجا ظاهر میشود که هر کاه فرد ثانی مساوی با اول لکن هنوز غرض بفرد اول حاصل نشده و بجهة
مانع صادر نشد پس او با اول در عرض واحد میباشد میشود و در این هنگام در تحصیل غرض و ترجیحی نیست از برای
اول بر ثانی در این جهة و از برای امر است که هر کدام که خواهد اختیار کند از شوربه لکن این احتمال در شرعیات
منفی است کیف کان فاذا تحقق انه یمکن توقف الاکتفاء فی الغرض بالفرد الاول الادون علی الاتیان
علیه الی انقضاء المکلف المامور علیه و انه مع احتمال الاجادة الافضل ینبغی حب المولی الیه الی آخر الوقت
و انه یکون الاتیان بالافضل ح اتیانا لذلک الواجب و من جهة الامر المتعلق به فیکون امتثالا بالمعنی
الذی عرفت و مثل ذلک انه بعد ثبوت امکان بقاء الطلب المولی بالمعنی الذی عرفت المعبر عنه بالقادة
بالخواهش فی الفعل المامور به بالنسبة الی فرده الافضل و انتظاره الی آخر الوقت فیکون الاتیان به
ثانیا بذلک المامور به و امتثالا للامر بالمعنی الذی عرفت فیجوز الامتثال عقیب الامتثال بالمعنی
الاول و الممتنع انما هو تحقق الامتثال عقیب ما یکون من سنخه بان یکون کلاهما بمعنی سقوط
الامر و حصول الغرض و اما اذا اختلفا کما فی المفروض حیث ان الاول منهما بالمعنی الاول و الثانی
منهما بالمعنی الثانی فلا و کیف کان فاذا جاز ذلک و امکن فیجوز للمکلف الاتیان بالافضل
ثانیا بعنوان کونه هو الواجب اذا قام دلیل شرعی علیه و انما قیدنا الجواز بقیام الدلیل الشرعی
علیه اذ لولاه لم یعلم بقاء الطلب بالمعنی المتقدم و احتمال حصول الغرض بالاول لان الامر دائر
بین الافضلیة و بین انقضاء الغرض علیه الی الوقت بل یمکن الاکتفاء بالاول بل ربما
یعلم ح بالاکتفاء الثانی بالاول بعدم البیان فالممنوع عند الاتیان بالافضل طلب بالمعنی المتقدم

وكيف فلا بد للمكلف من احراز ذلك الطلب وان الغرض يتعلق بحصول الفرد الاول الادون حتى يجوز
له الاتيان على الوجه المذكور والا كان تشريعا واحرازه لا يكون الا بدليل شرعي قائم عليه وظهور الثمرة
فيما اذا ورد دليل شرعي يدل عليه فان قلنا بالامكان وجب الاخذ به والحكم بمقتضاه والا فيؤول الى
غير هذا المعنى ان امكن والا فيطرح لمخالفته للعقل ومن هذا الباب الاخبار الواردة في استحباب
اعادة صلوة صليها منفردا جماعة اذا اقيمت الجماعة بعد ما صلى منفردا منها ما رواه ابن حماد عن ابي عبد الله ع
عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز له ان يعيد الصلوة معهم قال ع نعم بل
هو افضل فانها ظاهرة بل صريحة في جواز الاتيان بالفرد الافضل وهو الصلوة جماعة بعد اتيان
الادون على انه هو الواجب المأمور به اولا فان الاعادة حقيقة في ذلك وظاهره غيره او صريحه
ومنها ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع اصلي ثم ادخل المسجد فتقام
الصلوة وقد صليت فقال ع صل معهم يختار الله احبهما اليه وعن سهل بن زياد مثله او
منها ما رواه ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي الصلوة وحده ثم
يجد جماعة قال ع يصلي معهم ويجعلها الفريضة وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع مثلها
فان قوله ع يختار الله احبهما اليه صريح في احتساب الثاني بدلا عن المأمور به بل في تعين
امتثاله بالاتيان به اتيان بذلك المأمور به من جهة ذلك الامر الاول المتعلق بجنسه وكذا قوله
ويجعلها الفريضة فان المقصود انه يجعلها تلك الفريضة التي فرضت عليه لا انه يجعلها
هي واللام في الفريضة للعهد لا انه يجعل ذلك فريضة مستقلة ضرورة عدم وجوبه بل يستحب
فان قلت انه اذا كان مستحبا فكيف يكون مجوز جعله تلك الفريضة فانه على تقدير تسليمه
لا تنافي ذلك بالوجوب والندب قلنا موضوع الاستحباب هنا انما هو امتثال ذلك الامر الاول

الاتيان

الاتيان بالفصل بين جهته والوجوب بالخوف في متعلق الامتثال على وجه القيدية والوصفية وبعبارة
اخرى موضوع الامر الثاني الذي هو امتثال الامر الاول الوجوبي بايجاد الفرد الافضل بوصف انه
هو الواجب فاندفع الثاني من وجهين احدهما اختلاف الوجوب والاستحباب بحسب الموضوع والمتعلق
وثانيهما ان الوجوب المأخوذ هنا هو الوضعي لا التكليفي والاول لا يستلزم تكرار الامر فضلا عن اجتماع
الثاني وكل من الوجهين كاف في رفع التنافي المذكور واعتبار الوجوب الوضعي هنا بمعنى انه بعد
الفعل ثانيا على انه هو الواجب مع سقوط الوجوب عنه بالفعل نظير اعتباره في الصلوة المعادة
استحبابا قال دام ظله حكي ابان بن بحير صلى يستحب اعادة فعل الثم قلت لعله من باب
الاحتياط لاحتمال خلل فيما فعله اولا ولم يخصص بما اذا كان قد فعل الاول محرزا لبعض
الامور المعتبرة فيه بالاصل بل في صورة القطع او ليس ان في هذا الباب انهم طائفة من الاخبار
دالة عليه والظاهر انها انما تدل على استحباب الاعادة لكون الاتيان بالمأمور به دفعة افضل من
الاتيان بالمأمور به مرة واحدة فيكون من قبيل الاول والثاني الذي هو الافضل من الاول
فان الامر وان كان سقط بالاول لكن الامتثال بالمعنى المتقدم يقوم بالمجموع لكونه افضل
من الاول وحده ثم انه على تقدير عدم امكان ما قدمنا فذكرنا انه لا بد اولا من التاويل
في مثل هذه الاخبار اذا امكن والا فالطرح ومن جملة المحامل فيها بل اظهرها بعد ذلك
حملها على ظاهره ان يكون المراد بها استحباب الفعل نفسا من دون النظر في اتيانه الى
زمن هو الواجب اولا وبعبارة اخرى ان الفعل قبل ايجاده الفرد الاول كان واجبا فلما
خرج من كونه واجبا وصار حكمه واقعا الاستحباب مستقلا فهو في وقت له حكم وفي عرض
حكمه في وقت اخر لا في طوله بان يكون موضوع احدهما ملحوظا في الاخر وانما اطلق لفظ

الاعادة تعرضيا او تشخيصا للمامور به في الآن الثاني بالامر الندبي فانه عين المامور به او لا يحتمل قوله من يحصلها
القرينية على معنى انها انفع مثلها هذا ثم ان هذا الذي ذكر ليس من الثمرات بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة
بان من ثمرتها الجزء انه على كل تقدير وقول اما على القول بالطبيعة فواضح واما على القول بالمرة لا بشرط فكذلك واما
عليها بشرط لا فبعرض الكلام فيما اذا اتى بالفرد الثاني منفردا عن غيره فافهم وتامل جيدا السادس اختلفوا
في دلالة النهي على التكرار على اقوال معروفة ولان احدهما دلالته عليه مطلقا وثانيهما عدمها مطلقا ومرادهم
بالتكرار هو الدوام كما هو المصرح به في كلام بعضهم لا مجرد ما يسمى التكرار كما هو ابعد الاحتمالين في كلام
القائلين به في الامر ثم انه يمكن النزاع هنا على حذو ما مر في الامر فيكون الكلام في وضع صيغة النهي
فالقائل بدلالته على الدوام يدعي وضعها لخصوص ذلك والثاني لها ينفي وضعها كذلك ويجعله
للاعم او مشتركا بين الدوام والمرة او لخصوص المرة ويمكن ان يكون في الدلالة الالتزامية بمعنى انهم
بعد الاتفاق على وضع صيغة النهي لطلب ترك الطبيعة اختلفوا في ان ذلك هل يستلزم الدوام
او لا فيكون النزاع راجعا الى ان الطبيعة الماخوذة في النهي هل هي اخذت على وجه لا يصدق
تركها الا بترك جميع افرادها المتشخصة به فيكون طلب تركها دالا بالدلالة الالتزامية العقلية
على ارادة الدوام حيث ان فعلها في آن وزمان فرد من افرادها او انها اخذت على وجه يصدق
تركها بترك بعض افرادها فعلى هذا لا يقتضي النهي العموم بالنسبة الى جميع الافراد في زمان
او المتشخصة بغير الزمان فضلا عن اقتضائه العموم بالنسبة الى الافراد المتشخصة به وعلى الثاني
يمكن ان يكون النزاع في وضع المادة المعروضة للنهي بان يكون الخلاف في انها هل وضعت للطبيعة
مع اعتبارها على الوجه الثاني وكيف كان فعلى هذا لا يختص النزاع بصيغة النهي بل يجري
في كل طلب متعلق بترك الطبيعة سواء كان بصيغة النهي او بصيغة الامر كاترك الزنا

او بمادة

او بمادة النهي كقوله انهيك او انهيك عن الزنا او انت منهي عنه او بغيرها مادة كما دل على الارادة
والطلب المتعلقين بترك الطبيعة كاريد او اطلب منك ترك الزنا او بمادة الامر كآمرك
بترك الزنا او انت مامور بتركه وهكذا ويمكن ان يكون النزاع في النهي بصيغة النهي لكن يكون
النزاع في اقتضاء هذا النهي للدوام وعدمه في الاعم من اقتضاء الصيغة فيصح للقائل بالدوام
الاسناد الى كل واحدة من جهتي المادة والهيئة وعلى المانع ابطال الدلالة من كلتا الجهتين
ولم تقتصر على احديهما وكيف كان فتحرير محل النزاع بينهم ليس بمهم لنا وانما المهم تحقيق الحال
واختيار ما ينبغي ان يختار على كل من الجهتين فنقول الحق عدم دلالة صيغة النهي الا على مجرد
طلب ترك الطبيعة كما في صيغة الامر من دون التعرض لها لبيان الدوام او المرة وهذا
لا ينبغي ان يشك فيه من له ادنى تامل فاذا انحصر المقال في تحقيق الحال في المادة المعروضة
لها فنقول ينبغي ان نفرض الكلام فيها اولا بالنسبة الى افراد الطبيعة الغير المتشخصة بالزمان
فان الحال فيها اظهر فبعد ظهورها فيها نظهر في الافراد المتشخصة بالزمان لعدم الفرق فاعلم
انه يمكن دعوى كون الطبيعة الماخوذة في متعلق النهي على وجه لا يصدق تركها الا بترك
جميع افرادها نظرا الى ما انقطع به من ان وجه اعتبار الطبيعة في النهي متحد لوجه اعتبارها
في الامر فباي وجه اخذت هناك فهي ماخوذة على ذلك الوجه هنا ولا ريب انها هناك
انما اخذت على وجه لا يصدق تركها الا بترك جميع الافراد وذلك للاتفاق هناك
على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام اي ترك المامور به ويستلزمه ولولا
اعتبار الطبيعة في متعلق الامر على هذا الوجه لما تم الاستلزام للتوقف على فرض التنافي
بين الفعل والترك بالنسبة الى الطبيعة ليستلزم عقلا ان الامر بفعلها النهي عن تركها

والا فلو فرض كون الطبيعة هناك بحيث يصدق تركها بترك بعض الافراد فلا تناقض بين وجودها وعدمها
ح ولا بين فعلها وتركها فلا يستلزم طلب فعلها النهي عن تركها فاذا ثبت بذلك كونها ماخوذة على ذلك الوجه
فثبت كونها كذلك في المقام فيتم المرام وحاصل ذلك الوجه ان الطبيعة انما اعتبرت وحدانية غير ملحوظ فيها
التكثر ولا ريب ان الامر الوحداني لا ينتفي الا بانتفاء جميع مصاديقه من الآحاد او لوجود واحد منها
ولو كان هو وحده مع انتفاء غيره من الافراد يصدق وجود ذلك الامر الوحداني لوجوده في ضمنه وعدم
صدق انتفائه بانتفاء سائر الافراد لان بانتفائها لم ينتف الامر الوحداني فان المنفي ح تكثر
الافراد وهو غير ملحوظ فيه وحقيقة ذلك الوجه ان الطبيعة تعتبر الماهية المدلول عليها بالمادة المعروضة
للنهي متحدة ومنفردة في حد نفسها ومجردة عن ملاحظة الافراد فلذا لا يجوز فيها اجتماع النقيضين
بان يقال هي موجودة ومعدومة لان الاتحاد موضوع النقيضين وهي نفس الطبيعة المتحدة فلا يصدق انتفائها
الا بانتفاء جميع الافراد اذ مع وجود واحد منها تلك الحقيقة المتحدة متحققة وموجودة يقينا
فلا يمكن ان يقال ان تلك الطبيعة معدومة واما الوجه الآخر فحقيقته هي ان تعتبر الطبيعة على وجه غير
ملحوظ فيه الاتحاد والتكثر بحيث يكون الطبيعة على هذا الوجه صالحة للطرفين بان كل من القيدين غير ماخوذ فيه
وكذا تقييدها بالوجود والعدم معا وذلك لعدم اقتضائها ح شيئا منهما بل هي صالحة لكل منهما
عليه فيصدق وجودها بوجود فرد واحد وعدمها بعدم بعض اخر فيصدق عليها في آن واحد
انها موجودة ومعدومة اذا كان بعض افرادها موجودا وبعضها معدوما وبالجملة ان يوجد
الطبيعة المرادة بالمادة المتعلقة للنهي عبارة عن نفس حقيقة الشيء الغير المنضمة الى شيء من
الطواري واللواحق والقيود مطلقا من حيث الآلات والازمان والافراد والقلة والكثرة
بل الوجود والعدم بمعنى انها غير ملحوظ وغير ماخوذ فيها شيء من الطواري مطلقا الصالحة لاعتبار

كل

كل واحد من تلك الطواري فيها بمعنى انها لا تنافي شيئا منها بل بحيث باي منها لوحظت واعتبرت
فهي لا تخرج عما عليه مع اي منها يصدق حقيقتها انها هي اذ ح تكون تلك الطواري من حالاتها اللاحقة
لها واختلاف حالات الشيء لا يخرجه عن كونه هو ذلك الشيء فهي صادقة على القليل والكثير لكون كل
منها حقيقة منها وعلى الموجود من افرادها وعلى المعدوم منها كذلك اذ بعد فرض كون شيء فردا منها
فذلك الشيء وهي فيه اما موجوده يصدق انها موجودة حقيقة وبانعدامه يصدق انها معدومة
كذلك اذ ح يترتب قياس من الشكل الثالث فيقال هذا الشيء تلك الماهية وهذا الشيء موجود فينتج
ان تلك الماهية موجودة او يقال في الكبرى وهذا الشيء معدوم مثلا بعد فرض كون زيد انسانا حقيقة فاذا
كان موجودا يقال زيد انسان وزيد موجود فينتج ان الانسان موجود واذا كان معدوما يقال
انه انسان وهو معدوم فينتج ان الانسان معدوم واذا فرض ان فردا من تلك الماهية موجود وفردا
منها معدوم فيحصل ح قياسان من الشكل الثالث فينتجان ح انها الآن موجودة ومعدومة وكيف
كان فلا شبهة في ان كل حكم ثبت للمقيد ثابت للمطلق لانه عينه حقيقة وبالجملة اذا اعتبرت الطبيعة
المتعلقة للنهي بهذا المعنى هو لكونه غير مخصص بالخصوصيات والطواري حتى الوجود والعدم فكيف
بخصوصية الافراد الاوصاف والافراد والحالات والازمان يمكن فيه اجتماع النقيضين اذا كان
بعض افراده موجودا وبعضها معدوما كما عرفت فان اجتماعهما انما يمتنع اذا كان المورد متصفا
لاحدهما وكذا يجوز ارتفاعهما عنه اذا لم يوجد منه شيء اصلا اذ المفروض عدم اعتبار شيء منهما
فيه بل هو امر مشترك بينهما في انه ليس بموجود ولا بمعدوم لخروج الوجود والعدم عنه هذا
حال النقيضين واما الضدان فحالهما بالنسبة اليها ظاهر فيجوز اجتماعه فيه لما مر في وجه اجتماع
النقيضين فيه وكذا يجوز ارتفاعهما عنه بالاولى وذلك ان توجه ارتفاع النقيضين عنه

بما مر في اجتماعهما فيه وتقريبه انه بعد فرض ان كل فرد منه حقيقة هو ذلك الشيء فاذا فرض وجود فرد
منه وانعدام فرد آخر فيصدق عليه باعتبار الفرد الموجود انه ليس بموجود بمعدوم وباعتبار المعدوم
انه ليس بموجود لجريان القياس المتقدم بعينه هنا انتهى فلا حاجة الى فرض عدم وجود شيء منه
اصلا وهذا هو الوجه الوجيه الذي ينبغي الاستناد اليه ولم ار من التفت اليه هذا فافهم واغتنم
فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان اتحاد وجه اعتبار الطبيعة في الامر والنهي مسلم لكن اعتبارها
في الامر على الوجه الاول لم بل الظ اعتبارها فيه على الثاني والتمسك بالاتفاق على استلزام
الامر بالشيء للنهي عن تركه مغالطة لعدم افادته لما ذكره فان متعلق النهي الضمني هناك انما هو
ترك الفعل المتعلق للامر لا نفس الفعل والترك المضاف انما يتبع ما اضيف اليه في جانب
الامر فان اعتبر الفعل في الامر على وجه يعم جميع افراده الازمانية وغيرها فيكون الترك ايضا كذلك
فيكون المراد بالنهي المنع عن ترك الفعل لجميع افراده زمانية وغير زمانية وان اعتبر في جانب
الامر على وجه يتحقق امتثال الامر المطلق به بايجاد فرد واحد منه فيكون الترك ايضا كذلك والا
بالشيء انما يستلزم النهي عن تركه على وجه امر به لا مطلقا فان ايجاد شيء انما يقتضي نفي نفي
ذلك الشيء على وجه اعتبر في الايجادات وهذا معنى ما ياتي في دفع التمسك بان النهي للدوام
فيكون الامر كذلك من ان النهي الذي للدوام هو النهي المستقل لا التبعي فانه تابع للامر وكيف
كان فالظاهر المتبادر عرفا من النهي انما هو عموم الترك بالنسبة الى افراد الطبيعة المنهي عنها
مطلق زمانية وغير زمانية وقد مر ان ذلك ليس من جهة اقتضاء الطبيعة وظهورها في ذلك
فهل هو من وضع المادة بمعنى انها موضوعة للطبيعة على الوجه الاول او من جهة شاهد خارجي
وقرينة عامة لازمة للفظ في جميع الموارد على اعتبار الطبيعة على الوجه الاول بمعنى ان وضع المادة

ليس اه

ليس الا نفس حقيقة الفعل ضرورة ما عرفت فلا يستلزم النهي عن الطبيعة على هذا الوجه العموم المذكور
وانما قامت قرينة من الخارج على اعتبار زائد في معنى المادة واعتبارها على الوجه الاول فيفهم
الاستلزام مع ذلك الظاهر هو الثاني فان الظ ان مصادر الافعال وضعت مجردة عن اللواحق
والطوارئ اللفظية لحقائق الافعال على الوجه الذي عرفت كما ان الظ في جميع اسماء الاجناس
ذلك فانها ايضا موضوعة لحقائق معانيها على الوجه المذكور في اللفظ في المصادر وغيرها
من اسماء الاجناس في نظر الواضع كنفس المعنى لم يلاحظ فيه شيء من الطوارئ واللواحق وانما لحظ
نفس اللفظ وذاته بحيث لا ينافي وضعه اعتبار قيد زائد فيه من القيود كنفس المعنى وباي وجه اعتبر
معناه من الاطلاق والتقييد بشيء او بعدم شيء فلا يتفاوت الحال فيه بالنظر الى وضعه بل على
اي وجه وتقدير يكون استعماله على وجه الحقيقة لصدق معناه على كل من الوجوه كما عرفت ولذا
نقول وفاقا لبعض المحققين ان استعمال المطلقات في المقيدات حقيقة فانها نفس المطلقات
فعلى هذا فبالنظر الى الوضع للمورد فالحق مع من يقول ان النهي كالامر في عدم دلالته الا على طلب
ترك الطبيعة من دون افادة الدوام لعدم استلزام توجه النفي الى المورد في نفي جميع افرادها
بل يصدق في قولنا ما اذا تحقق بعض من افراد الضرب مثلا مع انتفاء الآخر ان الضرب موجود ومعدوم
بمقتضى القياس الذي عرفت فطلب تركه لا يستلزم طلب ترك جميع افراده الزمانية فضلا عن
استلزامه لطلب ترك الزمانية منها الذي هو معنى الدوام والتكرار لا يقال ان حقيقة الشيء في
نفسها واحدة وان لم يلحظ وحدانيته فيما لم يلحظ التكثر فيها لا يصح جعلها موضوعة للنقيضين
المتناقضين لانا نقول انها لو كانت واحدة لكان اعتبار التكثر فيها منافيا لها وهو باطل
لصدقها على الكثير مثل صدقها على الواحد فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الوحدانية فيها ايضا وانها

كسائر الطوارئ يطرء عليها الا انها ماخوذة فيها شطرا او شرطا فافهم ثم انه قال بعض المحققين من المتاخرين
بعد اختياره القول بعدم افادته التكرار ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما
هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تمادي الزمان واما الافراد المتباينة في سائر المشخصات
فلا يمكن ترك الزنا بارتكاب معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل الامتثال لاجل ذلك الترك
فان الطبيعة لم يترك ح مع ان الامتثال بالفرد الاخر محال لعدم المقدورية لان المقدورية
تساوي طرفاه كما لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في اثناء ارتكاب الاخر
وبالجملة فلابد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع
الافراد انتهى ولا يخفى ما فيه من الضعف لمن تامل ما قدمنا وتوضيحه انه اما ان يجعل الطبيعة المتعلقة
للنهي ماخوذة على الوجه الاول واما ان يجعلها ماخوذة على الوجه الثاني فعلى الاول فهو وان كان
مستلزما للعموم بالنسبة الى الافراد الغير المتشخصة بالزمان الا انه يستلزم للزمانية منها ايضا
فيلزمه القول بالدوام مع انه قده لا يقول به ولا باعتبارها على ذلك الوجه ايضا كما هو الظاهر و
على الثاني كما هو الظاهر من كلامه بل الصريح فمقتضى ما عرفت انه لا يقتضي العموم بالنسبة الى الافراد
مطلقا من غير فرق بين الزمانية منها وغيرها وكيف كان فقد علمت انه لا فرق بين الافراد الزمانية
وغيرها بوجه من جهة العموم وعدمه فان بني على الوجه الاول فالعموم ثابت مطلقا او على الثاني
فهو منفي مطلقا من غير فرق اصلا فالظاهر ضعف تعليله بقوله فان الطبيعة لم يترك ح لما عرفت
من انه اذا بني على الوجه الثاني فترك الطبيعة صادق بترك بعض افرادها وان كان مع وجود
بعض اخر ثم ان قوله مع ان الامتثال بالترك الخ اضعف من الوجه الاول اما اولا فلان
الافعال المنهي عنها لم ينحصر في الزنا الذي لا يمكن ارتكاب فردين منه في آن واحد بل في غاية
الكثرة

الكثرة واكثرها مما يمكن فيه ذلك كاكل مال الغير وقتل الغير وسرقة مال الغير وضرب الغير وشتمه
ولعنه الى غير ذلك مما يكاد ان لا يحصى لامكان قتل شخصين في آن واحد فيتحقق ح قتلان واكل مال اثنين
وسرقته فيتحقق تصرفان في مال الغير وسرقتان فكانه قده قصر النظر في مثل الزنا واما ثانيا فلان
الاشتغال بنقيض الشيء لا يخرج ذلك الشيء عن تحت القدرة بل هي باقية عليه نعم الاشتغال
بالضد مانع حال من الاشتغال بالشيء ليس هذا من معنى انتفاء القدرة فافهم ولنرجع الى
ما كنا في صدده فنقول انما الشاهد على اعتبار الطبيعة المتعلقة للنهي على الوجه الاول امور
على وجهين احدهما انه لو كان المعتبر في النهي الطبيعة بحيث يصدق تركها بترك بعض الافراد
ويلزم عدم الفائدة في النهي لحصول تركها باعتبار بعض افرادها لا محالة فينكشف ذلك ان
المعتبر هي بعنوان الاطلاق والوحدانية الذي يلزمه انتفاء جميع الافراد ودفع اللغوية بان
الترك باعتبار ترك بعض الافراد وانما يقع لا على وجه التعبد فيمكن اعتبار الطبيعة المنهي
عنها على الوجه المذكور ليكون تركها المتحقق بترك بعض الافراد عبادة مدفوع بان الكلام
في النهي المطلق لا فيما علم كونه تعبديا نعم الذي ذكرنا من الوجه لا يتم في بعض الموارد وهو
ما اذا كان الفعل المنهي له استمرار وبقاء فلا مفر ح من التزام حصول الامتثال نظرا الى
ظاهر الهيئة بترك بعض الافراد وبعض الازمان وثانيهما اثبات عموم النهي بدليل الحكمة
وفيه انه على تقدير تماميته لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه فعلى هذا لو كان دليل من الخارج دال
على خروج بعض الافراد فيرتفع به موضوع ذلك الدليل ولا يحصل المعارضة بينه وبين ذلك
العموم المستفاد من دليل الحكمة مع انا نعلم ان النهي ظ في العموم بحيث يعارض ما دل على
التخصيص والتقييد وهذا كله بالنظر الى بادي الراي لكن التحقيق ان تعلق النفي الذي معه

المهو على الطبيعة من حيث هي بمعنى عدم ملاحظة شيء معها بدل التزاما عقلا على نفي جميع افرادها
ولا حاجة الى ملاحظة اطلاق الطبيعة ووحدتها بل يكفي ملاحظة نفس الطبيعة مع قطع النظر عن كل
القيود الطارية عليها كما ان تعلق الايجاب على النحو المذكور لا يستلزم ايجاب فرد واحد بمعنى
ان الذي يتوقف عليه صدق وجود الطبيعة عقلا ليس ازيد من ذلك وتوضيح ذلك ان اعتبار
الطبيعة واخذها سواء في مقام الوضع او الاستعمال ينحصر عقلا في ثلثة اقسام فان المعتبر اما
جعلها موضوعا للحكم ومحمول ايجادا او سلبي فهو اما ان يأخذ نفسها موضوعا لذلك الحكم مع قطع
النظر عن كل القيود والطوارى عليها حتى تقييدها بالاطلاق والوحدة بمعنى ان لا يلاحظ الا
الا نفس الطبيعة اولا وعلى الثاني اما ان يكون الملحوظ معها وجود امر واما ان يكون معه فيعبر
عنها باعتبار الاول بالطبيعة اللابشرط وباعتبار الثاني بها بشرط شيء وبالثالث بها
بشرط لا ولعتبارها بملاحظة كونها مطلقة ومتحدة داخل في الثاني كما ان التحقيق ان اعتبارها
على وجه يصدق فيها السلب والايجاب الجزئيان معا داخل فيه ايضا اذ لا يخفى على المتأمل انه لولا
اعتبار القيود وتقييدها بها لما صح صدق السالبة والموجبة الجزئيتين فيها عقلا
ويكون الحال فيها كالحال في الجزئي الحقيقي في القضايا الشخصية اذ لو كان المأخوذ والملحوظ
هي نفس الطبيعة لا بذلك الشرط فهي وحدانية يتوقف صدق الترك والانتفاء فيها او عقلا
على ترك وانتفاء جميع افرادها كما سيجيء وتنحصر فيها قضية الموجبة الجزئية وضعيفة الايجاد
وقد يحصل لها بملاحظة تقييدها بها وقد يحصل بعدم ملاحظة غيرها معه واذا كانت هي متحدة
فالمصحح لصدق انتفائها عقلا انما هو انتفاء جميع الافراد كما ان المصحح لصدق وجودها
عقلا انما هو وجود فرد واحد منها لحيث لا حاجة الى ازيد منه وهذا بخلاف ما اذا اعتبرت
بها مع

ملاحظة تقييدها بالقيود من حيث الازمنة والامكنة والحالات والافراد لصدق الانتفاء حينئذ بانتفائها
بملاحظة بعض القيود وصدق وجودها بملاحظة وجود بعضها والسر فيه اختلاف موضوع القضية الموجبة
والسالبة الجزئيتين وتعدده بتعدد القيود فيرى ان الضرب موجود يوم الجمعة ومعدوم في السبت او
موجود باعتبار هذا الفرد منه وهو الضعيف ومعدوم باعتبار فرد آخر منه وهو الضرب الشديد
وهكذا فيكون الموضوع في كل واحدة من القضيتين غيره في الاخرى فان القيود الواردة على الطبيعة
الواحدة تكثرها من حيث الموضوعية للحكم هذا واما حيث كون اعتبارها الاعتبارات الثلثة الذي
يعبر بملاحظة عن الطبيعة بمطلق الطبيعة وباللابشرط المقسمي ايضا فهو ليس من اعتبارها والا لزم
ان يكون لاعتبارها قسم رابع التالي باطل بضرورة العقل لانحصاره عقلا في الثلثة فالمقدم
مثله بل انما هو لعتبار مقسمي ممنوع عند العقل عن الاعتبارات الثلثة وليس له وجود محقق
بدونها بل باحدها فان المقسم عين الاقسام بالعنوان الاجمالي قال سيدنا الاستاد دام ظله
ونعم ما قال بفارسية اين اعتبار در واقع عبارت كه عقل انتزاع ميكند از اعتبارات ثلثه مذكوره كه
واقع وحقيقت از براى او نيست تا آنكه اينهم يكى از اعتبارات محسوب باشد انتهى ثم ان المعتبر والملحوظ
في حال الوضع في المصادر وغيرها من اسماء الاجناس مطلقا من جهة اللفظ والمعنى كليهما انما هو
اللفظ والطبيعة الموضوع لها بالاعتبار الاول قطعا بل اتفاقا ايضا بمعنى ان الواضع لاحظ
نفس اللفظ وذاته مع قطع النظر عن الطوارى اللفظية من اللام والتنوين وعن خصوصيات
التركيب ولاحظ نفس المعنى مع قطع النظر عن القيود والطوارى المعنوية من حيث الافراد
والازمان والحالات والامكنة فوضع الاول على النحو المذكور للثاني كذلك فهكذا يكون استعمال
اللفظ مع القيود اللفظية منضما مع كل واحد من القيود المعنوية اذا لم يرد الخصوصية من اللفظ

على وجه الحقيقة وحيث ان عدم الشرط لا يتحقق بعدمه بل يجتمع مع الف شرط فلا ينافي ان الموضوع هو اللفظ
مجرداً من القيود فاستعماله معها استعمال بغير اللفظ الموضوع بازاء ذلك المعنى فيكون مجازاً او نقول
ان الموضوع له هو ذات المعنى مجردة فاستعمال اللفظ فيه مع كونه مقيداً بشيء من القيود استعمال
له في خلاف ما وضع له مجازاً فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الطبيعة في مقام الحكم والاستعمال ان
اخذت على الوجه الاول من الثلثة سواء في العبارة مجردة او في ضمن المشتقات وغيرها من اسماء
الاجناس فلا ريب ان الملحوظ انما هو امر وحداني وهو نفس الطبيعة وليس نظر المتكلم الا الى الافرا
د الا من حيث كونها مرآة كاشفة وحاكية عن تلك الصورة الوحدانية موجبة لها على حد سوى
بمعنى ان كل واحد منها انما يحكي عما يحكي عنه الآخر ويوجد ما يوجده الآخر ولازم ذلك عقلاً تحقق
الامر الملحوظ وهي الطبيعة المعتبرة على الوجه المذكور بوجود واحد من الافراد بحيث لا حاجة في
صدق وجودها الى وجود ازيد منه بل المصحح لصدقه عند العقل تحقق فرد واحد من غير حاجة
الى ازيد منه وانتفائها بانتفاء جميع الافراد اذ بوجود واحد منها كما عرفت يصدق وجوده
البتة والافراد الاخر على تقدير وجودها لا يكون موجبة لغيرها اوجده ذلك الفرد المفروض
وجوده به ولا مؤثرة في عدم ذلك الموجود فان عدمها انما هو عدم انتفاء ايجاد وجوده لا انحصار
عدم ان المفروض كفاية وجود كل من الافراد في وجوده وتساويها في ذلك وكونها موجدة
لامر واحد وهو ذلك الموجود فاذا صدق وجوده فيمتنع صدق عدمه نعم لو اعتبرت الطبيعة
مقيدة بخصوصيات الافراد فهي حج لانحلالها الى امور متعددة فيصدق تركها بترك بعض
الافراد مع وجود بعض اخر والفرق بين هذا وبين الاعتبار السابق ان الافراد هنا حقيقة
اعتبر كل منها موضوعاً مستقلاً للحكم ويكون النظر الى خصوصياتها او بعبارة اوضح ان الطبيعة

انما اعتبرت بلحاظ كل واحدة من خصوصيات الافراد فيكون كل فرد موجداً لما يغاير ما اوجده الآخر وحاكياً
عما يغاير المحكي بالآخر فان النظر في كل منها الى الحصة الخاصة من الطبيعة الموجودة في ضمن الافراد لا الى
القدر المشترك بين تلك الحصص كما في القسم السابق فيصدق في السلب والايجاب الجزئيين فيما لاختلاف
موضوعهما وتعددهما باعتبار التقييد فان انتفاء كل من الافراد مؤثر في انعدام الطبيعة المتقيدة
به كما ان وجوده مؤثر في وجودها كما في الاعتبار السابق فيظهر الثمرة بين الاعتبارين في جانب النفي و
بالجملة فقد ظهر من ذلك فرض صدق المتناقضين كالضدين في الطبيعة على اعتبار امر زائد على
اصلها وانها لو خليت ونفسها يمتنع فيها ذلك كما عرفت وكيف كان فقد عرفت سابقاً دخول اعتبار الطبيعة
على هذا القضية في القسم الثاني من الاقسام الثلثة لاعتبارها والكلام الآن في اعتبارها على الوجه الاول
منها وقد عرفت ان المصحح لصدق انتفائها وتركها عقلاً انما هو انتفاء جميع الافراد كما ان المصحح
لصدق وجودها تحققها عقلاً وجود فرد منها فيدل اللفظ بالالتزام العقلي من جهة الملازمة بين المادة التي
هي الطبيعة في صورة النفي على انتفاء جميع الافراد فيجب ان يكون ظاهراً في عموم النفي على وجه لو
جاء دليل من الخارج على خروج بعض الافراد يعارض ظهوره ذلك الدليل فيلاحظ قاعدة التعارض
بينهما من التعادل والترجيح وفي صورة الاثبات على ارادة وجود احد الافراد على البدل دون
الازيد فالمتكلم متى شرع ليس ازيد من فرد واحد على البدل لا غير فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الافراد
الى ملاحظة شاهد خارجي من دليل لفظي او لبي ان وجد احدهما والا فيرجع الى دليل الحكمة
لو جرى في المورد فيتوقف الحكم بالعموم الى احراز مقدمتي دليل الحكمة من عدم فائدة ثبوت
الحكم لبعض الافراد ومن كون المقام مقام البيان والمقدمة الثانية لا تحرز غالباً الا اذا كان
اللفظ وارداً في مقام الحاجة والعمل فان الواجب من البيان هو في مقام العمل والايجاز ناخير

الى وقت الحاجة نعم لو لم يات البيان الى وقتها فالحكم كما في صورة وروده وقتها او كيف كان فلا بد من احراز
كون اللفظ المطلق في مقام البيان والا لما جاز الحكم بالعموم هذا بخلاف صورة النفي فانه يحكم بمجرد
ورود اللفظ مطلقا والسر ان اللفظ في تلك الصورة بمعونة العقل ظاهر في العموم فهو بيان فيتمسك
بظهوره على العموم بخلافه في الصورة الثانية فان الذي يظهر منه اللفظ بمعونة العقل ارادة وجود
احد الافراد واما الزائد عليه فهو ساكت عنه فيتوقف الحكم بالعموم على احراز المقامين المذكورين ولذا
يحكم بثبوت الحكم الثابت للطبيعة في تلك الصورة لكل واحد من افرادها بعين ثبوته للطبيعة فيحكم
بثبوت الحرمة النفسية الثابتة للطبيعة لكل واحد من افرادها كذلك وكذا في صورة ثبوت الحرمة
الغيرية فانه يحكم بها كذلك لكل من الافراد وهذا بخلاف صورة الاثبات كما اذا وجبت الطبيعة
بالوجوب العيني فانه لا يسري ذلك الحكم الى كل من افرادها بل الثابت لها انما هو الوجوب التخييري
لا غير وايضا اللفظ في صورة الاولى ظاهر في العموم وبيان له فلذا يعارض ما دل من الخارج على التخصيص
بخلافه في الصورة الثانية اذا كان الحكم بالعموم من جهة دليل الحكمة فان دليل الحكمة لا يجعله
ظاهرا في العموم فلذا لا تعارض بينه وبين ما دل على التخصيص بل ذلك الدليل وارد على دليل
الحكمة لكونه رافعا لموضوعه وهو عدم البيان فان قلت ان الشك في ارادة العموم في صورة
الاثبات انما يكون من جهة الشك في تعلق الحكم على نفس الطبيعة او عليها باعتبار تقيدها
ببعض الافراد فلو فرض احراز انه معلق عليها نفسها فالحال فيها كالحال في صورة الاولى
من جهة سريان الحكم الثابت لها الى جميع الافراد قلنا احراز تعلق الحكم على الطبيعة نفسها
مشترك الاعتبار في الصورتين الا انه يكفي في صورة النفي في ثبوت عموم النفي لجميع
الافراد مجرد احراز هذه الصغرى من غير حاجة الى ضميمة مقدمة اخرى كما عرفت بخلاف

صورة الاثبات ضرورة انه يصح ثبوت الحكم لبعض افراد الطبيعة وصدق ثبوته لنفس الطبيعة
فيه فيما اذا قام فرد من افراد الرجل يصدق طبيعة الرجل هذا بخلاف ما لو قام فرد منها ولم يقم
آخر لا يصح ان يقال حقيقة انه ما قام الرجل ولا رجل قائما فثبوت القيام بفرد الآخر لا يمنع عن
صدق ذلك وهكذا الحال في صورة الاثبات الآخر فانه يصح تعلق الحكم الاثباتي على نفس الطبيعة
مع كونه ثابتا لبعض افرادها في مثل اعتق الرقبة مع ان وجوب العتق ثابت للمؤمنة منها
بخلاف صورة النهي فان النهي عن فرد والطلب لتركه لا يستلزم طلب ترك اصل الطبيعة لعدم
الملازمة بين نفي فرد ونفي الطبيعة وكيف كان فلما كان المصحح لصدق الثبوت على الطبيعة
عقلا الثبوت بالنسبة الى بعض افرادها فيجوز تعلق الاثبات على نفس الطبيعة ويصدق
الثبوت لها فلذا لا يلزم من ثبوت الحكم لنفس الطبيعة سريانه الى جميع افرادها الا بعد
احراز ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده وانه لو كان المراد ثبوت الحكم لبعض افراد المطلق
والمفروض اطلاق اللفظ يلزم كونه مخلا بالغرض لعدم صلاحية تعلق الحكم على المطلق لكونه
بيانا لبعض الافراد فيجب ان يكون المراد ثبوت الحكم للطبيعة مع قطع النظر عن خصوصية
افرادها فيسري الحكم لجميع الافراد لذلك هذا بخلاف صورة النفي اذ بعد كون وجود فرد
واحد مصححا عقلا لصدق وجود الطبيعة فيمتنع صدق انتفائها باستثناء بعض الافراد
الاخر فلا يجوز تعلق النفي على الطبيعة من حيث هي باعتبار انتفاء بعض افرادها
مع وجود بعضها الاخر فلذا لا حاجة الى احراز كون المتكلم في مقام البيان بل اللفظ
بيان من اول الامر وظاهر في العموم ويصلح للمعارضة لما دل من الخارج على التخصيص كما انه
في صورة الاثبات كاشف من اول الامر بالنسبة الى فرد واحد ويصلح للمعارضة لما دل من

الخارج على نفي الحكم عن جميع الافراد واما بالنسبة الى ما يدل على تعيينه عن بعضها فلا يصلح للمعارضة له بل هو موضوع رجع
انتفاء العموم منه فيرتفع ح بذلك الدليل لانه عدم البيان وذلك بيان وان شئت توضيح الحال فافرض
القطع بتعليق النفي والاثبات على اصل الطبيعة فانظر هل ترى من الفرق بينهما هل تتوقف في الحكم
بعموم النفي على احراز مقام البيان او تحكم بعموم الاثبات مع قطع النظر عن احراز كون المطلق واردا
في مقام البيان حاشاك ثم حاشاك ثم بعد احرازه وكون المراد تعليق الحكم على نفس الطبيعة لا بشرط
وان جميع الافراد متساوية في تحصيل ما هو المقصود منها من دون خصوصية لبعض دون آخر فهل
يتوقف على صورة تعلق الامر بها كما ترى في تحقق الامتثال بايجاد فرد واحد منها او يكفي في تحققه في
صورة تعلق النهي بها بترك فرد واحد كلا ثم كلا والحاصل انه اذا احرز تعليق الحكم على الطبيعة ففي
صورة النفي لا حاجة في اثبات عموم النفي الى احراز مقام البيان بل اللفظ بملاحظة تعليقه عليها
ظاهر فيه بخلاف صورة الاثبات فانه لا ظهور له في عموم الاثبات اصلا ولو احرز كونه في مقام
البيان فهو لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه ثم اذا كان الاثبات من مقولة الطلب فمع احراز مقام البيان
يحكم بعموم الحكم بالنسبة الى جميع الافراد لكن بدلا لا استغراقا لكفاية فرد واحد في وجود الطبيعة
المحقق لامتثالها واذا كان من غير مقولة الانشاء الغير الطلبي كقوله تعالى احل الله البيع فيحكم
ح بالعموم الاستغراقي اذ لا امتثال حتى يتحقق بفرد واحد واما اذا كان في مقام الاخبار كما اذا احتملنا قوله تعالى
احل الله البيع على ذلك لا الانشاء فبعد احراز كونه في مقام البيان وانه لا فائدة في الاعلام عن حلية بعض
الافراد فيحكم بالعموم الاستغراقي ايضا واما اذا لم يتم المقدمة الثانية فالعموم احتمالي وكيف كان فاحراز
تعليق الحكم على الطبيعة مشترك الاعتبار بين الصورتين الا ان العموم في الثانية لا يكفي بمجرد ذلك
ثم احراز ذلك قد يكون بالقطع وقد يكون بالاصل وعلى الثاني قد يكفي اصل واحد وهذا فيما اذا كنا

نحن

نحن المخاطبين فانا ح نحرز الاطلاق للفظ المحض فاذا شككنا في ان المراد نفس الطبيعة لا بشرط او هي باعتبار
تقييدها ببعض الافراد فيتمسك ح باصالة عدم لحاظ المتكلم قيدا زائدا على اصل الطبيعة فان لحاظه
وان لم يكن مستلزما للمجاز حيث لم يرد الخصوصية من نفس اللفظ الا انه مخالف لظاهر حال المتكلم بالكلام المطلق
والمراد بالاصل المذكور لذلك الظهور حال هذا المتكلم ح في ذلك لا الاستصحاب وقد يحتاج الى اصلين
وذلك فيما اذا كان الخطاب من الخطابات الغيبية وثانيهما اصالة عدم التقييد في اللفظ فيحرز بذلك
موضوع الاصل المذكور وهذان الاصلان يقابلان الاصلين الجاريين في تشخيص ارادة الحقيقة اذا
شك في ارادتها فالاول مقابل لاصالة عدم ارادة المجاز والثاني مقابل لاصالة عدم القرينة في اللفظ
وكما انه قد يكتفي في المقام الاول بكل منهما او بهما في الصورة المذكورة وهي صورة المشافهة وكما قد يحتاج
الى كليهما في المقام كذلك قد يحتاج الى ذلك ثمة وذلك ايضا في الخطابات الغيبية وكما ان الاول
من هذين معناه ظهور حال المتكلم فكذا احد ذينك وكما ان الثاني من هذين محرز لموضوع
الاول منهما فكذا ثاني ذينك فانه محرز لموضوع الاول منهما هذا اقول يمكن ان يقال ان ظهور
اللفظ في عموم النفي في صورة النفي انما هو بعد ظهوره في ارادة اصل الطبيعة ونفسها وان
الحكم معلق عليها من غير ملاحظة التقييد بالافراد والا فقد عرفت انه مع ملاحظة التقييد لا يلزم
من نفي الطبيعة باعتبار بعض القيود نفيها مطلقا وظهوره في ارادة اصل الطبيعة كونها هي
الموضوع للحكم لا يكون الا بعد ظهور كون المتكلم في مقام البيان الا ان ذلك يحرز بظهور حال
المتكلم فان الظاهر من كل متكلم بكلام انه في مقام ارادة تمام المقصود باللفظ فاذا احرز اطلاق
اللفظ بالاصل او بالقطع فيكون اللفظ بملاحظة هذا الظهور الحالي وبملاحظة الاطلاق ظاهرا
في ان تمام المطلوب وموضوع الحكم انما هو نفس الطبيعة لا بشرط المستفادة من ظاهر الاطلاق

ولما كان لازم النفي عليها عقلا نفي جميع افرادها فيكون ظاهرا في عموم النفي لذلك فلا بد من احراز
مقام البيان في صورة النفي ايضا كصورة الاثبات لكنه مدفوع بمنع توقف احراز تعلق الحكم على
نفس الطبيعة على احراز مقام البيان وكون المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده لامكان كون الحكم
واقعا ثابتا للطبيعة باعتبار خصوصية زائدة عليها مع كون المتكلم قاصدا لافادة جزء موضوع
الحكم اعني نفس الطبيعة بذلك الخطاب حين الخطاب الى ان يأتي وقت الحاجة فيبين تمامه
ح ولا ريب كما عرفت ان تعلق الحكم على نفس الطبيعة مع قطع النظر عن مقام البيان يستلزم
عقلا في صورة النفي عموم لجميع الافراد لتوقف صدق نفي الطبيعة عقلا على انتفاء جميع الافراد
كما عرفت فلا يصح تعلق النفي عليها باعتبار انتفاء بعض الافراد مع وجود بعض اخر وفي
صورة الاثبات يستلزم وجود فرد واحد في الجملة لتوقف صدق الوجود على الطبيعة على
وجود بعض افرادها عقلا فيكون اللفظ في الصورة الاولى ظاهرا في عموم النفي وفي الثانية
في ارادة فرد واحد في الجملة بعون العقل من غير حاجة الى احراز مقام البيان فلا يدعى حكم
التعارض فيما بين اللفظ وما دل من الخارج على وجود بعض الافراد في الاولى او على انتفا
جميعها في الثانية المستلزم لانتفاء فرد واحد في الجملة يتوقف عليه صدق وجود الطبيعة
واما عدم اقتضاء تعلق الحكم في صورة الاثبات لوجود جميع الافراد بدلا كما في مقام الامر او
استغراقا كما في مقام الاخبارات الغير الطلبية فلانه لا يتوقف صدق وجود الطبيعة
في كفاية كل واحد من الافراد في ايجادها بحيث يكون منطبقا على غرض المتكلم فلا يقتضي
العموم البدلي لذلك ولا على تحقق جميعها فلا يقتضي الاستغراق لذلك فالمتكلم ان تعين
في قصده في كفاية وجود الطبيعة في تحصيل غرضه المطلوب ايجادها على وجه خاص وفي ضمن فرد

خاص

خاص فلذا يتوقف الحكم بالعموم بدلا او استغراقا على جريان دليل الحكمة المتوقف على احراز
كونه في مقام بيان تمام مقصوده فيتوقف جدا احرازه ان المفروض تعلق الحكم على نفس الطبيعة
قطعا او بمقتضى المدلول اللفظي والمفروض كونه في مقام بيان تمام مقصوده فيستنتج ان تمامه
هو نفس الطبيعة اللابشرط من غير ملاحظة خصوصية فيها والا فيلزم اخلاله لغرضه لعدم
صلاحية الخطاب المطلق لكونه بيانا للفرد الخاص فاذا ثبت ذلك فيحكم بالتسوية جميع
الافراد في الكفاية عن امتثال التكليف بدلا في مقام الامر بارادة الجميع استغراقا
في صورة الاخبارات الغير الطلبية فانهما لازمان لكون تمام المراد نفس الطبيعة المنهي عنها
في زمان واحد وجميع افرادها المتحققة منها في الازمنة المتاخرة اما الاول فواضح لتوقف
ترك الطبيعة عقلا على ترك جميع افرادها في زمان لا محالة واما الثاني فلانه لا ريب ان كل
فعل متحقق من الطبيعة بالنسبة الى كل زمان فرد من الطبيعة غيره في الزمان الاخر
فحاله حصر في غير الخصوصيات الزمانية مثلا الزنا او بامرئة خاصة في مكان خاص على كيفية
خاصة في يوم الجمعة فرد من الطبيعة الزنا المنهي عنه وهو كان فيهم السبت فرد اخر
غير حاصل منها في الجملة ضرورة انه ليس عينه بل غيره فاذا ثبت مغايرته له فهو فرد اخر من الزنا وهكذا في سائر
الازمنة فان الموجود في كل زمان مغاير للموجود في الزمان الاخر فيكون فردا مغايرا ولا يتوقف
ذلك على كون الزمان مشخصا للافعال الواقعة فيه بعد ثبوت التغاير بالضرورة فاذا ثبت فردية الافعال
الواقعة في الازمنة المتاخرة للطبيعة فيتوقف تركها على ترك جميع تلك الافراد الزمانية ايضا لعموم
ما مر في الغير الزمانية وان شئت قلت انه لا ريب انه لو ترك المكلف الفعل في جميع الازمنة بجميع
افرادها الا في زمان واحد فاوجده في ذلك الزمان يصدق تحقق الفعل المنهي عنه قطعا فلا

صدق تركه الا باعتبار تقييده لغيره ذلك الزمان والمفروض عدم اعتبار ذلك التقييد في المقام فيتوقف
ترك الفعل المنهي عنه على تركه بجميع افراده وفي جميع الزمان فيكون النهي عن الفعل مستلزما عقلا للنهي عن
جميع افراده الزمانية وغيرها فيكون مستلزما للدوام لذلك نعم حال النهي بالنسبة الى الأزمنة من حيث
هي حال المطلقات بالنسبة الى افرادها فلا يعم الأزمنة من جهة الزمانية وانما يعمها تبعا وتطفلا لافراد
الموجودة فيها وذلك لان انتفاء كل شيء انما هو بانتفاء جميع ما يكون موجدا ومحصلا له ولا ريب ان
الزمان من حيث هو ليس محصلا للفعل بل ظرف لحصوله وانما المحصل له هو الفرد المتحقق فيه فلا يتوقف
انتفاء الشيء على انتفاء الزمان نعم هو ملازم للمحصل له وهو الفرد الواقع فيه ثم ان دلالة النهي على ذلك
ليس من جهة اقتضاء وضع المادة المعروضة للهيئة لما عرفت انها موضوعة للماهية المهملة الخالية عن
لاعتبارها على كل من الوجوه الثلثة كما عرفت آنفا انها موضوعة لذات الشيء وحقيقته بعنوان اللابشرط
الأعم من اللابشرط في مقام الحكم بل من جهة اقتضاء اخذ الطبيعة المدلول عليها بالمادة على الوجه
الأول وارادتها كذلك فالحاصل من ذلك كله ان النهي من جهة اطلاق المادة الظاهر في اخذ الطبيعة
المدلول عليها بالمادة على الوجه الأول ظاهر في الدوام كظهوره في عموم ترك جميع الأفراد في زمان
ودال عليه بالدلالة الالتزامية العقلية واما الزائد عليه فلا لما عرفت من صدق وجود الطبيعة
لوجود فرد واحد هذا فافهم واغتنم ثم ان الظاهر بل المقطوع به ان حال الأمر والنهي بالنسبة الى
المكان من حيث انه مكان حالهما بالنسبة الى الزمان كما ان حالهما بالنسبة اليه ايضا حال المطلقات
بالنسبة الى المقيدات والأفراد فلا ظهور لشيء منهما على العدم بالنسبة الى الامكنة ايضا
لكن لما كان الموجود من الفعل في كل مكان محصلا للطبيعة فالنهي عنها يقتضي النهي عن
جميع الأفراد الواقعة في الامكنة المتعددة المختلفة فيفيد العموم بالنسبة اليها تبعا وتطفلا

لافرادها

كما في الزمان ثم ان دلالة النهي على الدوام لا تختص بما اذا كان للتحريم بل تتم عند ارادة الكراهة منه ايضا كما لا يخفى
لانها ايضا طلب لترك الطبيعة المتوقف على ترك جميع الأفراد الزمانية وغيرها ثم انك قد عرفت ان دلالته
عليه ليست من جهة الهيئة بل انما هي لاجل من اعتبار معنى المادة على الوجه المذكور فعلى هذا فنحو
دلالته عليه بما اذا كان بصيغة النهي بل تتم في غيرها ايضا وكيف كان فالمدار في الدلالة عليه تعلق الطلب
بترك الطبيعة وعلى الوجه المذكور فلا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى الطبيعة وغيرها من الامثلة المتقدمة
في اول المبحث فراجع ايضا كما ان حال المصادر الواقعة في حيز النفي المحض سواء كانت في ضمن
المشتقات كلا ضرب وما ضرب ولا يضرب او لم يضرب او مجردة كلا ضرب يظهر الحال فيها
عند وقوعها في حيز النهي من جهة كون تعلق النفي عليها مقتضيا لعموم النفي لعين ما عرفت الكلام
منها ايضا لاعتبار معانيها وهي الأحداث على الوجه المتقدم وقد عرفت ان تعليق النفي عليها
كذلك مقتض لعموم النفي وهكذا الحال في غير المصادر من اسماء الاجناس كلا رجل وامثالها وبعينه
قد ظهر بما ذكرنا في تعليق النفي على الطبيعة اللابشرط من افادة العموم في الجنس المعرف والنكرة المنفيين
ايضا فان نفيهما ايضا يدل التزاما عقليا على عموم النفي بالنسبة الى جميع الأفراد بالأول وذلك
لانك عرفت ان انتفاء النفي الطبيعة لا بشرط لا انتفاء جميع ما يطلق عليها من الأفراد انما هو
لاجل ان موضوع الحكم امر واحد وهو لا ينتفي الا بانتفاء جميع ما يصدق هو عليه ولا ريب
ان الوحدة كانت عارضة للطبيعة من جهة عدم اعتبار تقيدها بالأفراد ولا ريب انها حاصلة
في الجنس المعرف والنكرة بملاحظتهما فان الأول هي الطبيعة باعتبار ايجادها في الذهن والثاني
باعتبار ايجادها في الوجود الخارجي فاذا كان نفي الطبيعة لاجل وحدتها الغرضية مقتضيا لعموم
النفي فيكون نفيها لاجل وحدتها الأصلية المقصودة ومقتضيا له بطريق اولى ويمكن منع

الأولوية ودعوى التساوي بأن الاقتضاء المذكور انما هو لأجل كون المأخوذ في موضوع النفي عن نفس
الطبيعة لا باعتبار تقييدها بالأفراد وهذا المناط نسبته الى الجميع متساوية فافهم وكيف كان فلا ينبغي
الارتياب في ان افادة نفي الطبيعة اللابشرط او الجنس المعرف او النكرة لعموم النفي انما هي لاجل كون
موضوع النفي ح امرا واحدا انما يكون النظر الى افراده ح لاجل كون جميعها مرآتا حاكية عن امر واحد
وصورة واحدة ولا ريب ان الصورة لا ينتفي الا بانتفاء جميع تلك المرايا اذ لو وجد واحد منها
تحقق تلك الصورة وتوجد بضرورة العقل فيكون الدلالة على عموم النفي في الجميع من جهة
الدلالة الالتزامية العقلية المسببة عن عدم اعتبار تقييد الطبيعة بالأفراد وليست مسببة
عن الوضع جدا فظهر من ذلك توهم ثبوت الوضع التركيبي فيها وكيف [illegible] فيها لكثرتها
وكثرة مواردها وكيف يحتمل ذلك في المواضع مع ان الغرض حاصل بدونه وهنا تمام الكلام
في الامر السادس فاذا عرفت ما قدمنا الى هنا فاعلم ان الحق انه لا دلالة لصيغة الامر على التكرار
ولا المرة بل انما هي لافادة طلب الطبيعة لا بشرط وعرفت انه لا يقتضي طلب الطبيعة كذلك طلب
جميع افرادها بل الذي يدل عليه التزاما عقليا انما هو الاتيان بفرد منها لصدق تحققها
به المسقط للامر المتعلق بها لحصول الامتثال وما حققنا من الفرق بين النهي الاصلي
والضمني ظهر فساد استدلال بعض على التكرار بان الامر يقتضي النهي عن ضده العام والنهي
يقتضي الدوام فلابد ان يكون الامر للتكرار والا لما تم الاستلزام واما فساده فلان الامر والنهي
الجامع بينهما هو الطلب فاوضح من ان يذكر ثم ان النزاع في دلالة الامر على المرة والتكرار لا يختص
بما اذا كان للوجوب بل يجري فيه على تقدير ارادة الندب او ظهوره فيه انه كما لا يخفى
الحمد لله على الفراغ من تحرير مسئلة المرة والتكرار بعون الله الواحد القهار في ليلة الثاني
من شهر صفر المظفر سنة ١٣٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وهو المستعان

اصل اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب على اقوال يأتي تفصيلها وقبل الخوض في المقصد لا بد من
تقديم امور الأول ان المسئلة هذه من المسائل الأصولية او الفقهية او اللغوية او من المبادي
الاحكامية وجوه مختلفة ومنشأها اختلاف الاعتبارات الصالحة لوقوعها محلا للبحث في المسئلة
باعتبار وقوع الخلاف والسؤال فيها عن ادراك العقل الربط بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته
والملازمة بينهما وعدمه تدخل في المسائل الأصولية العقلية كسائر المسائل المبحوث فيها عن الملازمات
والاستلزامات العقلية كمسئلة الامر بالشيء ومسئلة اجتماع الأمر والنهي وغيرهما فان المسئلة
الأصولية لا تختص بما كان البحث فيها من جهة احد الأدلة المعروفة التي منها العقل بل يعم ما كان
البحث فيها صغرويا راجعا الى وجود الدليل كالمسائل المذكورة وغيرها كما في مسئلة الحسن
والقبح وكما في مسئلة الملازمة بين حكم العقل والشرع ايضا لعموم تعريف علم الاصول
حيث انهم عرفوه بالعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فان حاصل
معناه انه العلم بما يكون طريقا لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي مع كونه ممهدا له ومقتضى ذلك
ان المسئلة الأصولية ما يكون المطلوب والنتيجة فيها من طرق استنباط الحكم الفرعي ومن مقدماته
الممهدة له فيعم كل ما كان المطلوب فيها من مقدماته ولا ريب ان احراز ذات الدليل ايضا من المقدمات
ضرورة ان العلم بحجية العقل لا يكفي في استنباط الحكم الفرعي مثلا الا بعد العلم بانه يحكم
بالملازمة بين الامر بالشيء وبين النهي عن ضده وعدمه وكذا ان العلم بحجية الخبر مثلا
لا يكفي في استنباط حكم الكر الملاقي للنجس او القليل الملاقي له ما لم يعلم بوجود قوله ع
اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهذا ايضا فلا ان المسائل الأصولية العقلية المختلفة

فيها انما يقع البحث فيها عن وجود حكم العقل لا عن حجيته اذ لا خلاف لاحد فيها بعد احراز الصغرى الا عن بعض
الاخباريين وهو يكان لا يلتفت اليه لكونه مصادمة للضرورة وشبهة في مقابلة البديهة والحاصل ان
المسائل الاصولية العقلية الدائرة بين الاعلام الواقعة مجال للنقض والابرام لا يرجع الكلام فيها الا
الى الصغرى لا ان البحث في بعضها انما يقع عن حكم العقل المستقل وفي بعضها عن حكم التبعي كما في المقام
وفي اكثر المسائل المشار اليها وبالجملة كلما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي من حيث كونه
طريقا اليه فهو من المسائل الاصولية ويقابلها الفرعية وهي ما لم يكن واقعة في طريق الاستنباط
بمعنى ان المطلوب فيها ليس ما يكون من مقدمات استنباط الحكم الفرعي بل نفس الحكم الفرعي بحيث
لا يتوقف العمل بعده على استنباط حكم آخر بل يترتب عليه العمل بلا واسطة استنباط حكم آخر
ولذا يعرف بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة فمن هنا اتضح الفرق بين المسئلة الاصولية
والفرعية وخلاصة الفرق ان الاولى عبارة عن المسئلة الممهدة لاستنباط طرق استنباط
الحكم الفرعي بحيث يكون النتيجة والمطلوب فيها من مقدمات استنباط الحكم الفرعي فلذا لا يتعلق
بكيفية العمل بلا واسطة بل انما يتعلق بها بعد استنباط حكم آخر والثانية عبارة عن المسئلة
الممهدة لاستنباط نفس الحكم الفرعي الذي يتعلق بالعمل بلا واسطة استنباط حكم آخر لا يقال ان
مسئلة وجوب الصلوة مثلا او الصوم او الحج او الزكوة من المسائل الفرعية قطعا ومع ذلك
لا يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة بل انما يتعلق بها بعد استنباط تلك الموضوعات الشرعية
وهي الصلوة وما بعدها من الادلة الشرعية فاذا لا فرق بينها وبين مسئلة مقدمة الواجب
ومسئلة الامر بالشيء لانا نقول الذي نفيناه في الفرعية واثبتناه في الاصولية من الواسطة
انما هو الاحتياج الى استنباط حكم آخر لا مطلق الاستنباط ولا ريب ان الاحتياج في المسائل

المذكورة

المذكورة ليس استنباط حكم آخر بل انما هو استنباط موضوع الحكم الفرعي المستنبط بخلاف مسئلة الامر
بالشيء مثلا فانها مضافا الى الاحتياج فيها الى ذلك محتاجة في تعلقها بعمل المكلف الى استنباط حكم آخر وهو
وجوب المأمور به المضيق مثلا وكيف كان فالمسئلة بالاعتبار المذكور داخلة في المسائل الاصولية
العقلية وباعتبار وقوع السؤال فيها عن لوازم الوجوب واحكامه اذ المقصود بها توضيح معرفة الوجوب
الذي هو احد الاحكام المبحوث عن حقيقتها في المبادي الاحكامية تدخل في المبادي الاحكامية اذ
الغرض فيها لما كان معرفة الحكم والحاكم والمحكوم عليه وبه واقسام الحكم من التكليفي والوضعي باقسامها
وقد يتوقف معرفة بعض الاقسام على معرفة بعض لوازمه واحكامه فلذا قد يقع البحث فيها عن
لوازم بعض تلك الاقسام واحكامه نظرا الى توضيح الحال في الملزوم ولا ريب ان وجوب المقدمة
عن لوازم وجوب ذيها ومن احكامه فهو من احكام الوجوب الذي هو احد الاقسام المقصودة
معرفتها ثمرة من الاحكام ولاجل ذلك ذكر بعض المسئلة في المبادي الاحكامية وباعتبار وقوع
السؤال فيها عن وجوب المقدمة التي هي من فعل المكلف تدخل في المسائل الفرعية وباعتبار
وقوعه عن دلالة الامر عليه لفظا تدخل في المبادي اللغوية فاذا عرفت ذلك فمحل النزاع في
المقام انما هو باعتبار الاول والثاني او باحد الاخيرين الظاهر انما هو باحد الاولين
لا الثالث وان كان يوهمه ظاهر قولهم مقدمة الواجب واجبة او ما لا يتم الواجب الا به واجب
او لا الا ان التامل التام في كلامهم وادلتهم يقتضي بان مرادهم انما هو اثبات الملازمة
بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها لا اثبات وجوب المقدمة ابتداء هذا مضافا الى
انه لو كان الغرض في ذلك فلا ريب انه لا سبيل الى اثبات ذلك الا العقل لعدم ما يدل عليه
من الكتاب والسنة والاجماع فيتوقف ثبوته على حكم العقل بالملازمة فح لو كان النزاع

هنا مع قطع النظر عن حكم العقل بالملازمة فهو كما ترى وان كان مصرفا البحث عنه يغنى عن البحث فى وجوب
المقدمة ولا الرابع ضرورة عدم اختصاص النزاع بالواجبات التى يكون الدال عليها الادلة اللفظية والكاشف
بوجه ذكر بعضهم تلك المسئلة فى مباحث الاوامر كصاحب المعالم لكنه يدفعه انه قدس المعالم يذكر فى كتاب المبادى
الاحكامية ولا الادلة العقلية وكانت مباحث الاوامر حج لان يذكر فيها هذه حيث ان الغالب
الواجبات باشتباه اللفظ فذكرها فى طيها لذلك كذكر مسئلة الامر بالشئ واجتماع الامر والنهى
واما غيره ممن تاخر عنه من الذين ذكروها فى مباحث الامر مع تعرضهم للدلالة العقلية فهو انما لمجرد التبعية
له قدس هذا مضافا الى انه لم يستدل احد من المثبتين على وجوب المقدمة بظهور الامر فيه لفظا وان وقع
انكار الدلالات الثلث فى كلام بعض المنكرين لكنه بعد ظهور المراد لابد من حمله على شدة النكير وكيف
كان فالظاهر بل المقطوع به ان النزاع فى ثبوت الملازمة عقلا بين وجوب شئ وبين وجوب
مقدمته فيكون المسئلة عقلية وح ان تعلق الغرض بتوضيح الحكم الوجوبى يذكر بعض لوازمه فيناسب
ذكرها فى المبادى الاحكامية والا ففى الادلة العقلية كما فعله بعضهم فيكون من المسائل الاصولية
العقلية ومن هنا ظهر ضعف ما يظهر من سلطان المدققين قدس من كون النزاع فى المقام لغويا حيث
قال فى رد استدلال النافين من وجوب المقدمة بانه لو كان الامر مقتضيا له لامتنع التصريح بنفيه
اقول فيه نظر اذ تصريح التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافى ظهور وجوبها عند عدم التصريح
اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما فى القراين الصارفة فى المجازات عن المعانى الحقيقية
اذ الخصم لا يدعى الا ظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذى المقدمة مع عدم دليل وقرينة
الان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو خبر مرتبة المدعى فتدبر انتهى كلامه رفع مقامه
وتوضيح الضعف ان مراد المستدل بالامتناع والجواز انما هو الامتناع والجواز العقليين بمعنى

الحسن والقبح بمعنى انه لو كان مراده الامر مقتضيا عقلا لوجوب المقدمة بمعنى ثبوت الملازمة بينه
وبين وجوب فيها لصح التصريح بخلافه وليس مراده